ŒUVRES

DE

M. VICTOR COUSIN

TROISIÈME SÉRIE

TOME IV

PARIS. — IMPRIMERIE CLAYE ET TAILLEFER,
RUE SAINT-BENOÎT, 7.

FRAGMENTS
PHILOSOPHIQUES

POUR FAIRE SUITE

AUX

COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

QUATRIÈME ÉDITION

TOME IV

Philosophie contemporaine

PARIS

LADRANGE
QUAI DES AUGUSTINS, 19

DIDIER
QUAI DES AUGUSTINS, 39

1847

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION DE 1826.

Ces *Fragments* sont des articles insérés la plupart dans le *Journal des Savants* et dans les *Archives philosophiques* de 1815 à 1820. Empruntés à mes leçons de cette époque, je ne puis essayer de les rappeler à quelque unité sans dire un mot de l'enseignement auquel ils se rapportent[1], et qu'ils représentent comme des morceaux isolés peuvent représenter un tout. Appelé à parler de moi-même, je le ferai sans aucune de ces précautions de modestie qui ne valent pas la simplicité et la droiture de l'intention, et je dirai loyalement tout ce que j'ai fait ou voulu faire, depuis le jour où nommé maître de conférences philosophiques à l'école normale, et professeur

1. Depuis, cet enseignement a paru dans toute sa vérité et dans sa juste étendue : *Cours de l'Histoire de la philosophie moderne*, 1re série, de 1815 à 1820, 5 vol.

suppléant de l'histoire de la philosophie moderne à la faculté des lettres, je vouai, sans retour et sans réserve, ma vie entière à la poursuite de la réforme philosophique commencée par M. Royer-Collard.

Dans la position où je me trouvais, mes premiers soins furent donnés à la méthode. Un système n'est guère que le développement d'une méthode appliquée à certains objets. Rien n'est donc plus important que de reconnaître d'abord et de déterminer la méthode que l'on veut suivre, de nous rendre compte à nous-mêmes de nos bons et de nos mauvais instincts, et de la direction dans laquelle ils nous poussent et à laquelle il faut savoir si nous voulons ou si nous ne voulons pas consentir ; car il faut que notre philosophie soit comme notre destinée, qu'elle nous appartienne. Sans doute on doit l'emprunter à la vérité et à la nécessité des choses, mais on doit aussi la recevoir librement, en sachant bien ce qu'on emprunte et ce qu'on reçoit. La philosophie spéculative ou pratique est l'alliance de la nécessité et de la liberté dans l'esprit de l'homme qui se met spontanément en harmonie avec les lois de l'existence universelle. Le but est dans l'infini, mais le point de départ est en nous-mêmes. Ouvrez l'histoire : tout philosophe qui a respecté ses semblables, et qui n'a pas voulu seulement leur offrir les résultats indécis de quelques rêves, a commencé par un retour sur la méthode. Toute doctrine qui a exercé quelque influence ne l'a fait et n'a pu le faire que par la direction nouvelle qu'elle a imprimée aux esprits, par le point de vue nouveau sous lequel elle a fait considérer les choses, c'est-à-dire par sa méthode. Toute réforme philosophique a son principe avoué ou secret dans un

changement ou dans un progrès de méthode. Mon premier effort devait donc être d'examiner consciencieusement le point d'où j'allais partir, la direction que j'allais prendre, la méthode que j'allais employer et qui contenait en elle les résultats de toute espèce, inconnus à moi-même, auxquels son application successive devait me conduire. D'ailleurs, professeur public, maître de conférences dans une école de professeurs appelés un jour, par leur enseignement ou par leurs écrits, à influer sur l'avenir philosophique de la France, c'était un devoir sacré pour moi de leur inculquer d'abord l'esprit d'examen et de critique avec lequel ils pouvaient, plus tôt ou plus tard, reconnaître mes propres erreurs, modifier mon enseignement, et même s'en séparer. Plus la conviction est sincère et profonde, plus elle peut être dangereuse ; et l'honnête homme qui la sent au fond de son cœur avec l'autorité périlleuse qu'elle lui donne, a l'obligation de s'absoudre d'avance de la contagion des erreurs qui lui échappent, en armant son auditoire contre lui-même, en le formant à l'indépendance, en discutant préalablement et sans cesse l'esprit général de ses leçons, c'est-à-dire en insistant sur la méthode.

Ce fut donc là mon premier soin. Mais à quelle méthode m'arrêtai-je? à celle qui était dans l'esprit du temps, étudié sérieusement et volontairemant accepté, dans les habitudes nationales et dans mes propres habitudes.

C'est un fait incontestable qu'en Angleterre et en France au dix-huitième siècle, Locke et Condillac ont remplacé les grandes écoles antérieures, et régné sans contradiction jusqu'à ce jour. Au lieu de s'irriter de ce

fait, il faut tâcher de le comprendre ; car, après tout, les faits ne se créent point eux-mêmes ; ils ont leurs lois qui se rattachent aux lois générales de l'espèce humaine. Si la philosophie de la sensation s'est réellement accréditée en Angleterre et en France, ce phénomène doit avoir sa raison. Or cette raison, si l'on y pense, fait honneur et non pas injure à l'esprit humain. Ce n'était pas sa faute s'il n'avait pu rester dans les fers du cartésianisme, car c'était au cartésianisme à le garder, à satisfaire à toutes les conditions qui peuvent éterniser un système. Dans le mouvement général des choses et le progrès des temps, l'esprit d'analyse et d'observation devait avoir aussi sa place, et cette place il l'a eue au dix-huitième siècle. L'esprit du dix-huitième siècle n'a pas besoin d'apologie. L'apologie d'un siècle est dans son existence, car son existence est un arrêt et un jugement de Dieu même, ou l'histoire n'est qu'une fantasmagorie insignifiante. On accuse beaucoup l'esprit nouveau d'incrédulité et de scepticisme, mais il n'est sceptique que sur ce qu'il n'entend pas, incrédule que sur ce qu'il ne peut croire, c'est-à-dire que les conditions de comprendre et de croire ayant alors, comme déjà à plusieurs époques, changé pour le genre humain, il fallait bien, sous peine d'abdiquer son indépendance, qu'il imposât ces conditions nouvelles à tout ce qui aspirait à gouverner son intelligence et sa foi. La foi n'est ni épuisée ni diminuée. Le genre humain, comme l'individu, ne vit que de foi ; seulement les conditions de la foi se renouvellent. Au dix-huitième siècle, la condition générale pour comprendre et pour croire était d'avoir observé ; dès lors toute philosophie qui aspirait à l'empire

devait être fondée sur l'observation. Or, le cartésianisme, tel surtout que l'avait fait Malebranche, le cartésianisme qui, dès le second pas, abandonne l'observation et se perd dans les hypothèses, ne pouvait prétendre au titre de philosophie expérimentale. Un autre système se présenta sous ce titre, et à ce titre il fut accepté. Voilà l'explication de la chute du cartésianisme et de la fortune inouïe de la philosophie de Locke et de Condillac. Si l'on y réfléchit, la fortune de cette triste philosophie témoigne encore de la dignité et de l'indépendance de l'esprit humain qui quitte à son tour les systèmes qui le quittent, et fait sa route à travers les erreurs les plus déplorables, plutôt que de ne pas avancer. Il n'a pas pris la philosophie de la sensation comme matérialiste, mais comme expérimentale, et elle l'était en effet jusqu'à un certain point. Le succès de cette philosophie ne lui est pas venu de ses dogmes, mais de sa méthode qui n'était pas à elle, mais à son siècle. Et il est si vrai que la méthode expérimentale était le fruit nécessaire du temps, et non l'œuvre passagère d'une secte en Angleterre et en France, que si l'on examine avec sang-froid les écoles contemporaines les plus opposées à celle de la sensation, on y retrouve les mêmes prétentions à l'observation et à l'expérience. Reid et Kant, en Écosse et en Allemagne, ont combattu à outrance et renversé de fond en comble la doctrine de Locke, mais avec quelles armes? avec celles de Locke lui-même, avec la méthode expérimentale autrement appliquée. Reid part de l'esprit humain et de ses facultés qu'il analyse dans leur action réelle, et dont il constate les lois. Kant séparant la raison de tous ses objets et la considérant pour ainsi dire dans son in-

térieur, en donne une statistique subtile et profonde ; sa philosophie est une *Critique ;* c'est toujours de l'observation et de l'expérience. Faites le tour de l'Europe et du monde, partout le même esprit, partout la même méthode : c'est là qu'est réellement l'unité du siècle, puisque cette unité se retrouve au sein des plus graves dissidences [1].

Examinons-nous bien nous autres hommes et surtout Français du dix-neuvième siècle. L'esprit d'analyse a beaucoup détruit autour de nous. Nés au milieu de ruines en tout genre, nous sentons le besoin de reconstruire ; ce besoin est intime, pressant, impérieux ; il y a péril pour nous dans l'état où nous sommes, et pourtant si nous sommes plus justes que nos pères envers le passé, nous ne pouvons pas nous y reposer plus qu'eux ; nous amnistions nos pères et le temps, et nous n'avons foi qu'à l'observation et à l'expérience. Ainsi nous sommes ; il faut nous y résigner.

Et y a-t-il grand mal à cela ? Pensons-y bien. Se réduire à l'observation et à l'expérience, c'est se réduire à la nature humaine ; car on n'observe qu'avec soi-même, dans la mesure de ses facultés et de leurs lois. Nous voilà donc réduits à la nature humaine. Mais nous faut-il donc autre chose ? Si l'observation, qui va aussi loin que peut aller la nature humaine, ne suffit point pour atteindre à toutes les vérités et à toutes les croyances, et pour remplir le cercle entier de la science, le mal vraiment n'est pas dans la méthode qui nous réduit à nos moyens

1. *Cours de l'Histoire de la philosophie moderne*, 1re série, t. Ier ; cours de 1817, discours d'ouverture : *Classification des questions et des écoles philosophiques ;* t. II, cours de 1818, discours d'ouverture ; et 2e série, t. II, leç. IIIe, *Méthode de la philosophie du* XVIIIe *siècle.*

naturels de connaître, mais dans l'impuissance de ces moyens et de notre nature de laquelle nous ne pouvons sortir. En effet, quelque méthode que nous empruntions, c'est nous qui l'avons faite et qui l'employons; c'est toujours avec nous-mêmes que nous agissons ; c'est toujours la nature humaine qui, en ayant l'air de s'oublier, est toujours là, et fait tout ce qui se fait ou se tente, même en apparence au delà de ses forces. Ou il faut désespérer de la science, ou la nature humaine est suffisante pour y parvenir; l'observation ou la nature humaine acceptée comme unique instrument de découverte, bien employée suffit, ou rien ne suffit; car nous n'avons pas autre chose et nos devanciers n'ont eu rien de plus. Étudions les systèmes sur lesquels le temps a passé : qu'a-t-il détruit et qu'a-t-il pu détruire? la partie hypothétique de ces systèmes. Mais qui donnait de la vie et de la consistance à ces hypothèses? Précisément quelques vérités qui avaient été trouvées par l'observation, que l'observation retrouve aujourd'hui, et qui ont encore aujourd'hui, à ce titre, la même vérité et la même nouveauté qu'autrefois. Qui a élevé si haut et soutient encore les *idées* de Platon et les *catégories* d'Aristote? un fait, tout aussi réel aujourd'hui que dans l'antiquité, à savoir, qu'il y a dans l'intelligence des éléments réels inexplicables par les seules acquisitions des sens. Qui a produit la vision en Dieu de Malebranche, et l'harmonie préétablie de Leibnitz? encore des faits, qu'il n'y a pas une seule connaissance qui n'implique pour l'esprit la notion d'existence, c'est-à-dire de Dieu ; que l'intelligence et la sensibilité en nous sont distinctes, mais inséparables, que chacune a ses lois indépendantes qui la gouver-

nent, mais que ces lois ont leurs rapports secrets et leur harmonie. Si l'on examine ainsi les plus célèbres hypothèses, on verra qu'alors même qu'elles se perdent dans les nuages, leur racine est ici-bas dans quelque fait réel en soi, et que c'est par là qu'elles se sont établies et accréditées parmi les hommes. L'erreur toute seule est incompréhensible et inadmissible ; c'est par son rapport au vrai qu'elle se soutient. Il n'est pas en la puissance des systèmes les plus extravagants de n'avoir pas quelques côtés raisonnables ; et c'est toujours le sens commun inaperçu qui fait la fortune des hypothèses auxquelles il se mêle. Au fond tout ce qu'il y a de vrai et de durable dans les systèmes épars à travers les âges est l'ouvrage de l'observation qui travaille pour la philosophie souvent à l'insu du philosophe ; et, chose étrange , il n'y a d'immortel dans la mobilité des doctrines humaines que ce qui vient précisément de cette méthode expérimentale qui a l'air de ne pouvoir saisir que ce qui passe.

La méthode d'observation est bonne en elle-même. Elle nous est donnée par l'esprit du temps, qui lui-même est l'œuvre de l'esprit général du monde. Nous n'avons foi qu'à elle , nous ne pouvons rien que par elle, et pourtant en Angleterre et en France elle n'a pu jusqu'ici que détruire sans rien fonder. Parmi nous son seul ouvrage en philosophie est le système de la sensation transformée. A qui le tort ? aux hommes, non à la méthode. La méthode est irréprochable et elle suffit toujours, mais il faut l'appliquer selon son esprit. Il ne faut qu'observer, mais il faut observer tout. La nature humaine n'est pas impuissante, mais il ne faut lui retrancher aucune partie de ses forces. On peut arriver à un système qui dure ,

mais pourvu qu'on ne se laisse arrêter d'abord par aucun préjugé systématique. La philosophie du dix-huitième siècle n'a pas agi et ne pouvait agir ainsi. Née d'une lutte contre le passé et devant servir elle-même à cette lutte, elle était expérimentale contre le passé, mais systématique en fait d'expérience ; et de peur de s'égarer dans les anciennes ténèbres, trouvant sous sa main, dans les sensations, des faits évidents, elle s'y reposa, par faiblesse d'abord, car toute méthode naissante est toujours faible, puis par la séduction presque irrésistible alors du succès des sciences physiques qui détournaient l'attention de tout autre ordre de phénomènes, enfin par l'aveuglement de l'esprit de révolution qui ne pouvait s'éclairer que par son excès même, et dont la destinée était de ne s'arrêter qu'après avoir obtenu un absolu triomphe. Son berceau avait été l'Angleterre, son champ de bataille devait être la France. On a beaucoup célébré Bacon comme le père de la méthode expérimentale ; mais la vérité est que Bacon a tracé les règles et les procédés de la méthode expérimentale dans l'enceinte des sciences physiques et pas au delà, et que le premier il a égaré la méthode dans une route systématique, en la bornant au monde extérieur et à la sensibilité. Elle est de Bacon cette phrase : « Mens humana si agat in materiam, naturam rerum et opera Dei « contemplando, pro modo materiæ operatur atque ab « eadem determinatur ; si ipsa in se vertatur, tanquam « aranea texens telam, tunc demum indeterminata est ; « et parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque « mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes. [1] » En général l'observation de Bacon ne s'adresse qu'aux phéno-

1. *De augmentis*, 1.

mènes sensibles ; l'induction appuyée sur cette base unique ne portera pas loin. La philosophie qui devait sortir d'une application aussi incomplète de la méthode, ne pouvait être qu'incomplète elle-même et tristement incomplète. Le système de la sensation transformée était au bout de pareils conseils, et Bacon devait engendrer Condillac. Telle est l'importance des aberrations de la méthode. Les plus légères traînent à leur suite les erreurs les plus graves que l'on ne peut plus détruire qu'en remontant jusqu'à leur principe. La première aberration de la vraie méthode philosophique vient de Bacon ; ses conséquences ne s'arrêtent qu'à Condillac, au delà duquel il n'y a plus de place pour aucune aberration nouvelle, soit en fait de méthode, soit en fait de système. Consent-on à la méthode incomplète de Bacon ? il faut consentir à toutes les lacunes du système de Condillac ; la faiblesse seule et l'inconséquence s'arrêtent au milieu. Le système de Condillac dans sa rigueur choque-t-il la nature humaine et l'observation la moins attentive ? il faut remonter jusqu'à Bacon et essayer de tarir le mal dans sa source ; il faut emprunter à Bacon la méthode expérimentale, mais ne pas corrompre d'abord l'observation en lui imposant un système. Il faut n'employer que la méthode d'observation, mais l'appliquer à tous les faits, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils existent : son exactitude est dans son impartialité, et l'impartialité ne se trouve que dans l'étendue. Ainsi, peut-être, se ferait l'alliance tant cherchée des sciences métaphysiques et physiques, non par le sacrifice systématique des unes aux autres, mais par l'unité de leur méthode appliquée à des phénomènes divers. Par là on satisferait aux conditions de l'esprit du temps et à ce qu'il

y a eu de légitime et de nécessaire dans la révolution du dix-huitième siècle; et l'on satisferait aussi peut-être à des besoins plus élevés de la nature humaine, qui sont eux-mêmes des faits, des faits aussi incontestables et aussi impérieux que les autres.

Telles furent les réflexions qui s'offrirent à moi, au début de ma carrière philosophique. Par conscience historique je les ai reproduites dans toute leur faiblesse à peu près telles qu'elles sont consignées dans les leçons de cette époque. Les méthodes ne se perfectionnent qu'en s'appliquant; et, si après onze ans d'enseignements et d'études, je reste fidèle à la méthode qui a dirigé mes premiers essais, c'est peut-être par des motifs plus profonds que ceux que je viens de développer. Mais en 1815, ces motifs suffirent pour me faire adopter la méthode d'observation et d'induction comme méthode philosophique, avec cette loi de toute observation, qu'elle doit être complète, épuiser son objet, et ne s'arrêter que là où les faits lui manquent, où par conséquent l'induction n'a plus de base et l'esprit de l'homme aucune prise. Les faits, voilà donc le point de départ, sinon la borne de la philosophie. Or, les faits, quels qu'ils soient, n'existent pour nous qu'autant qu'ils arrivent à la conscience. C'est là seulement que l'observation les atteint et les décrit avant de les livrer à l'induction, qui leur fait rendre les conséquences qu'ils renferment dans leur sein. Le champ de l'observation philosophique, c'est la conscience; il n'y en a pas d'autre, mais dans celui-là il n'y a rien à négliger; tout est important, car tout se tient, et une partie manquant, l'unité totale est insaisissable. Rentrer dans la conscience et en étudier scrupuleusement tous les phénomènes, leurs diffé-

rences et leurs rapports, telle est la première étude du philosophe ; son nom scientifique est la *psychologie.* La psychologie est donc la condition et comme le vestibule de la philosophie. La méthode psychologique consiste à s'isoler de tout autre monde que celui de la conscience pour s'établir et s'orienter dans celui-là, où tout est réalité, mais où la réalité est si diverse et si délicate ; et le talent psychologique consiste à se placer à volonté dans ce monde tout intérieur, à s'en donner le spectacle à soi-même, et à en reproduire librement et distinctement tous les faits que les circonstances de la vie n'amènent guère que fortuitement et confusément. Je le répète, les années et l'exercice m'ont révélé bien des degrés divers de profondeur dans la méthode psychologique ; mais enfin, à quelque degré qu'on la considère, elle constitue l'unité fondamentale de mes leçons et de tous ces fragments. C'est là le premier point de vue sous lequel ils méritent encore peut-être l'attention des amis de la philosophie.

Il s'agit maintenant de rendre compte des résultats auxquels me conduisit successivement l'application de plus en plus rigoureuse de la méthode psychologique.

L'année 1816 [1] fut employée tout entière à essayer mes forces et la méthode philosophique sur des questions toutes particulières, où j'avais l'avantage de retrouver souvent les traces de M. Royer-Collard et des philosophes écossais, guides si excellents à l'entrée de la carrière. Nous n'oublierons jamais, ni mes amis ni moi, cette laborieuse année de 1816, marquée par nos premiers efforts, et où fut définitivement assise dans l'école normale la réforme philosophique sur des fondements qui ne se sont point écroulés

1. 1re série, t. Ier.

avec l'école[1]. Cette année nous mit en possession de la méthode qui préside encore à tous nos travaux. Quant à ses résultats positifs, ils ne dépassèrent guère le cercle de la philosophie écossaise. Ceux de l'année 1817[2] ont déjà un peu plus d'importance.

Aussitôt que l'on rentre dans la conscience, et que sans aucune vue systématique on observe les phénomènes si variés qui s'y manifestent avec les caractères réels dont ils sont marqués, on est frappé d'abord de la présence d'une foule de phénomènes qu'il est impossible de confondre avec ceux de la sensibilité. La sensation et les notions qu'elle fournit ou auxquelles elle se mêle, constituent bien un ordre réel de phénomènes dans la conscience; mais il s'y rencontre aussi d'autres faits également incontestables qui peuvent se résumer en deux grandes classes, les faits volontaires et les faits rationnels. La volonté n'est pas la sensation, car souvent elle la combat, et c'est même dans cette opposition qu'elle se manifeste éminemment. La raison n'est pas non plus identique à la sensation, car parmi les notions que nous fournit la raison, il en est dont les caractères sont inconciliables avec ceux des phénomènes sensibles, par exemple les notions de cause, de substance, de temps, d'espace, d'unité, etc. Qu'on tourmente autant qu'on voudra la sensation, on n'en tirera jamais le caractère d'universalité et de nécessité dont ces notions et plusieurs autres sont incontestablement marquées. La notion du bien et celle du beau sont dans le même cas, et arrachent par conséquent l'art et la morale à l'origine et aux limites que la philosophie exclu-

1. En 1822, l'école normale avait été détruite. Elle fut rétablie en 1830.
2. 1re série, t. 1er.

sive de la sensation leur imposait, et les placent avec la métaphysique dans une sphère supérieure et indépendante. Mais cette sphère elle-même, dans toute sa sublimité, fait partie de la conscience et tombe par conséquent sous l'observation. L'observation la dégage des nuages qui l'enveloppent d'ordinaire, l'établit sur la base inébranlable de la conscience, et donne aux phénomènes qu'elle comprend la même autorité qu'à tous les autres phénomènes dont la conscience est le théâtre. Ainsi la méthode d'observation, dans les bornes où la retient d'abord sa circonspection, nous ouvre déjà d'assez belles perspectives. Il faut les suivre et les étendre.

Le premier devoir de la méthode psychologique est de se renfermer dans le champ de la conscience, où il n'y a que des phénomènes, tous aperceptibles et appréciables par l'observation. Or, comme aucune existence substantielle ne tombe sous l'œil de la conscience, il s'ensuit que le premier effet d'une application sévère de la méthode est d'ajourner l'ontologie. Elle l'ajourne, dis-je, elle ne la détruit pas. En effet, c'est un fait attesté par l'observation que, dans cette même conscience où il n'y a que des phénomènes, il se trouve des notions dont le développement régulier dépasse les limites de la conscience et atteint des existences. Arrêtez-vous le développement de ces notions? vous limitez arbitrairement la portée d'un fait, vous attaquez donc ce fait lui-même, et par là vous ébranlez l'autorité de tous les autres faits. Il faut ou révoquer en doute l'autorité de la conscience en elle-même, ou admettre intégralement cette autorité pour tous les faits attestés par la conscience. La raison n'est ni plus ni moins réelle et certaine que la volonté et la sensibilité; sa

certitude une fois admise, il faut la suivre partout où elle conduit rigoureusement, fût-ce même à travers l'ontologie. Par exemple, c'est un fait rationnel attesté par la conscience que, pour l'intelligence, tout phénomène qui commence à paraître suppose une cause. C'est un fait encore que ce principe de causalité est marqué du caractère d'universalité et de nécessité. S'il est universel et nécessaire, le limiter c'est le détruire. Or, dans le phénomène de la sensation le principe de causalité intervient universellement et nécessairement, et rapporte ce phénomène à une cause; et la conscience attestant que cette cause n'est pas la cause personnelle que la volonté représente, il s'ensuit que le principe de causalité dans son irrésistible application conduit à une cause impersonnelle, c'est-à-dire à une cause extérieure, que plus tard, et toujours irrésistiblement, le principe de causalité enrichit de caractères et de lois dont l'ensemble est l'univers. Voilà donc une existence, mais une existence révélée par un principe qui lui-même est attesté par la conscience. Voilà un premier pas dans l'ontologie, mais par la route de la psychologie. Des procédés semblables conduisent à la cause de toutes les causes, à la cause substantielle, à Dieu, et non-seulement au Dieu fort, mais au Dieu moral, au Dieu saint; de sorte que cette méthode expérimentale qui, appliquée à un seul ordre de phénomènes, incomplète et exclusive, détruisait l'ontologie et les hautes parties de la conscience, appliquée avec loyauté, fermeté, et étendue à tous les phénomènes, relève ce qu'elle avait renversé, et fournit elle-même à l'ontologie un instrument sûr et des bases légitimes. Ainsi, pour avoir débuté avec modestie, on peut finir par des résultats dont l'importance égale la certitude.

Je les ai à peine indiqués, mais le lecteur les trouvera exposés avec tous les procédés méthodiques qui les donnent et les justifient dans le programme de mes leçons de l'année 1817, imprimé parmi ces fragments [1].

Dans l'année 1818 [2] nos travaux avancèrent dans la même route, et commencèrent à prendre plus d'étendue et de profondeur. Les faits de conscience ayant été réduits l'année précédente à trois grandes classes, les faits sensibles, les faits volontaires et les faits rationnels, le temps était venu d'analyser plus intimement chacun d'eux, et les rapports qui les unissent dans l'unité indivisible de la conscience. Ce fut surtout les faits volontaires et les faits rationnels qui occupèrent mon attention, parce qu'ils avaient été le plus négligés dans la philosophie française.

Les faits sensibles sont nécessaires; nous ne nous les imputons pas; les faits rationnels sont nécessaires aussi, et la raison n'est pas moins indépendante de la volonté que la sensibilité. Les faits volontaires sont seuls marqués aux yeux de la conscience du caractère d'imputabilité et de personnalité : la volonté seule est la personne ou le moi. Le moi est le centre de la sphère intellectuelle. Tant qu'il n'est pas, les conditions de l'existence de tous les autres phénomènes peuvent bien avoir lieu; mais, sans rapport au moi, ils ne se redoublent pas dans la conscience et sont pour elle comme s'ils n'étaient pas. D'autre part, la volonté ne crée aucun des phénomènes rationnels et sensibles; elle les suppose même, puisqu'elle ne se saisit elle-même qu'en se distinguant d'eux. Nous ne nous trouvons nous-mêmes que dans un monde étranger, entre

1. Ce programme a été remis à sa place naturelle, t. Ier de la 1re série.
2. *Ibid.*, t. II.

deux ordres de phénomènes qui ne nous appartiennent pas, que nous n'apercevons même qu'à la condition de nous en séparer. Bien plus, nous n'apercevons que par une lumière qui ne vient pas de nous : toute lumière vient de la raison, et c'est la raison qui aperçoit et elle-même et la sensibilité qui l'enveloppe et la volonté qu'elle oblige sans la contraindre. L'élément de la connaissance est rationnel par son essence, et la conscience, quoique composée de trois éléments intégrants et inséparables, emprunte son fondement le plus immédiat de la raison, sans laquelle il n'y aurait aucune science possible, et par conséquent aucune conscience. La sensibilité est la condition extérieure de la conscience, la volonté en est le centre, et la raison la lumière. Une analyse approfondie de la raison est une des entreprises les plus délicates de la psychologie.

La raison est impersonnelle de sa nature. Ce n'est pas nous qui la faisons, et elle est si peu individuelle que son caractère est précisément le contraire de l'individualité, à savoir l'universalité et la nécessité, puisque c'est à elle que nous devons la connaissance des vérités nécessaires et universelles, des principes auxquels nous obéissons tous, et auxquels nous ne pouvons pas ne pas obéir. L'existence de ces principes est donc une donnée préalable qui doit avoir été mise antérieurement dans une évidence complète [1]. C'est une conquête de la méthode d'observation qui doit être devenue pour elle une base incontestée. Vient ensuite la question de savoir quel est le nombre précis de ces principes régulateurs de la raison, qui sont pour nous la raison elle-même. Après avoir constaté l'exis-

1. Ire série, t. II, leçon IIe, IIIe, IVe, *Des principes rationnel.*

tence de pareils principes, la méthode doit en tenter une énumération complète et une classification rigoureuse [1]. Platon, qui après Pythagore appuya sur eux sa philosophie, négligea de les compter ; il semble qu'il lui répugnait de laisser toucher par une analyse profane ces ailes divines sur lesquelles il s'envolait dans le monde des idées. Le méthodique Aristote, fidèle à son maître, mais plus fidèle encore à l'analyse, après avoir changé les idées en catégories, les soumit à un examen sévère et osa en donner une liste. Cette liste si dédaignée par les esprits frivoles comme une nomenclature aride, est l'effort le plus hardi et le plus périlleux de la méthode. L'énumération d'Aristote est-elle complète? je le crois ; elle épuise le sujet : que ce soit là sa gloire immortelle. Mais si l'énumération est complète, la classification et la coordination des catégories ne laissent-elles rien à désirer? Ici commence le vice de la liste d'Aristote. Selon moi, l'ordre en est arbitraire et ne répond pas au développement progressif de l'intelligence. De plus, cette liste ne contient-elle pas des répétitions, et ne serait-il pas possible de la réduire? je le crois encore. Chez les modernes, le cartésianisme reconnut des vérités nécessaires; mais il ne tenta rien en ce genre de complet et de précis. Dans le dix-huitième siècle, en France, on écarta les vérités nécessaires comme par la question préalable ; on ne leur fit pas même l'honneur de les soumettre à l'examen ; elles avaient eu le tort de se trouver dans l'ancien système, elles devaient être sacrifiées à la sensation, base et mesure unique de toute vérité possible. L'école écossaise qui les remit en honneur en énuméra quelques-unes, mais ne songea pas à en faire

1. *Ibid.*, leç. VI[e]

le compte[1]. Il était réservé à Kant de renouveler l'entreprise d'Aristote et de tenter le premier, parmi les modernes, une liste complète des lois de la pensée. Kant en fit une revue exacte et profonde, et son travail est supérieur encore à celui d'Aristote; mais je crois pouvoir lui faire les mêmes reproches, et il a été démontré[2] que si la liste de Kant est complète, elle est arbitraire dans sa classification, et qu'elle peut être légitimement réduite. Si dans mon enseignement j'ai fait quelque chose d'utile, c'est peut-être sur ce point. J'ai du moins renouvelé une question importante, j'ai agité les deux solutions les plus célèbres, et j'en ai essayé une que le temps et la discussion n'ont point encore ébranlée. Selon moi, toutes les lois de la pensée peuvent se réduire à deux, la loi de la causalité et celle de la substance[3]. Ce sont là les deux lois essentielles et fondamentales dont toutes les autres ne sont qu'une dérivation, un développement dont l'ordre n'est point arbitraire. Si on examine ces deux lois dans l'ordre de la nature des choses, la première est celle de la substance et la seconde celle de la causalité, tandis que, dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, la loi de la causalité précède celle de la substance, ou plutôt toutes les deux nous sont données l'une avec l'autre, et sont contemporaines dans la conscience.

Il ne suffit pas d'avoir énuméré, classé, réduit, systématisé les lois de la raison; il faut prouver qu'elles sont absolues pour prouver que leurs conséquences, quelles qu'elles soient, sont absolues. C'est ici que tombe la dis-

1. T. IV, leç. XXIIe.
2. T. V, leçon V^e^, à la fin.
3. T. II, leç. VIe.

cussion célèbre de Kant sur l'objectif et le subjectif dans la connaissance humaine [1]. Ce grand homme, après avoir si bien constaté toutes les lois qui président à la pensée, frappé du caractère de nécessité de ces lois, c'est-à-dire de l'impossibilité où nous sommes de ne pas les reconnaître et les suivre, crut voir précisément dans ce caractère un lien de dépendance et de relativité à l'égard du moi, dont il était loin d'avoir approfondi le caractère propre et distinctif. Or, une fois les lois de la raison abaissées à n'être plus que des lois relatives à la condition humaine, toute leur portée est circonscrite à la sphère de notre nature personnelle, et leurs conséquences les plus étendues, toujours marquées d'un caractère indélébile de subjectivité, n'engendrent que des croyances irrésistibles, si l'on veut, mais non des vérités indépendantes. Voilà comment cet analyste incomparable, après avoir si bien décrit toutes les lois de la pensée, les frappe d'impuissance, et avec toutes les données de la certitude aboutit à un scepticisme ontologique, contre lequel il ne trouve d'autre asile que l'inconséquence sublime de prêter aux lois de la raison pratique plus d'objectivité qu'à celles de la raison spéculative. Je m'efforçai de leur ôter le caractère de subjectivité que celui de nécessité leur impose en apparence, de les rétablir dans leur indépendance, et de sauver la philosophie de l'écueil où elle était venue échouer au moment même de toucher au port. Plus que jamais fidèle à la méthode psychologique, au lieu de sortir de l'observation, je m'y enfonçai davantage, et c'est par l'observation que dans l'intimité de la conscience et à un degré où Kant n'avait pas pénétré, sous la relativité et la subjecti-

1. T. II, leç. ve, *De la valeur des principes rationnels;* et t. V, leç. viiie.

vité apparente des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané, mais réel, de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant point elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, mais y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. Toute subjectivité avec toute réflexivité expire dans la spontanéité de l'aperception. Mais l'aperception spontanée est si pure qu'elle nous échappe; c'est la lumière réfléchie qui nous frappe, mais souvent en offusquant de son éclat infidèle la pureté de la lumière primitive. La raison devient bien subjective par son rapport au moi volontaire et libre, siége et type de toute subjectivité; mais en elle-même elle est impersonnelle; elle n'appartient pas plus à tel moi qu'à tel autre moi dans l'humanité; elle n'appartient pas même à l'humanité; elle domine et gouverne l'humanité qui l'aperçoit comme la nature qui l'exprime; mais elle ne leur appartient point. On pourrait même dire avec plus de vérité que la nature et l'humanité lui appartiennent, puisque l'une et l'autre n'ont de beauté et de vérité que par leur rapport avec l'intelligence, et que la nature sans lois qui la règlent, et l'humanité sans principes qui la dirigent, s'abîmeraient bientôt dans le néant d'où elles n'eussent jamais pu sortir. Les lois de l'intelligence constituent donc un monde à part, qui domine le monde visible, préside à ses mouvements, le soutient et le porte, mais n'en dépend pas. C'est là ce monde intelligible, cette sphère des *idées* distinctes de leurs sujets internes et externes que Platon entrevit, et que l'analyse et la psychologie

moderne retrouvent encore aujourd'hui dans le fond de la conscience.

Telle est l'analyse de la raison, celle de l'activité n'est pas moins importante.

De tous les phénomènes actifs, le plus saillant est sans contredit celui de la volonté [1]. C'est un fait qu'au milieu des mouvements que les agents extérieurs déterminent en nous, malgré nous, nous avons le pouvoir de prendre l'initiative d'un mouvement différent, d'abord de le concevoir, puis de délibérer si nous l'exécuterons, enfin de nous résoudre et de passer à l'exécution, de la commencer, de la poursuivre ou de la suspendre, de l'accomplir ou de l'arrêter, et toujours de la maîtriser. Le fait est certain, et ce qui n'est pas moins certain, c'est que le mouvement exécuté à ces conditions prend à nos yeux un nouveau caractère : nous nous l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous, qui alors nous en considérons comme la cause. Là est pour nous l'origine de la notion de cause, non d'une cause abstraite, mais d'une cause personnelle, de nous-mêmes. Le caractère propre du moi est la causalité, ou la volonté, puisque nous ne nous rapportons et ne nous imputons que ce que nous causons, et que nous ne causons que ce que nous voulons. Vouloir, causer, être pour nous, toutes expressions synonymes du même fait qui contient à la fois la volonté, la causalité et le moi. Le rapport de la volonté et de la personne n'est pas un simple rapport de coexistence, c'est un véritable rapport d'identité. Etre pour le moi n'est pas une chose, et vouloir une autre, car il pourrait

1. T. II, leç. xviiie et leç. xxe; t. III, leç. ire et leç. iiie; t. IV, leç. xxiiie; et 2e série, t. III, leç. xxve.

y avoir ou des volitions qui seraient impersonnelles, ce qui est contraire aux faits, ou une personnalité, un moi qui se saurait sans vouloir, ce qui est impossible ; car se savoir pour le moi, c'est se distinguer d'un non-moi ; or, il ne peut s'en distinguer qu'en s'en séparant, en sortant du mouvement impersonnel pour en produire un qu'il s'impute à lui-même, c'est-à-dire en voulant. La volonté est donc l'être de la personne. Les mouvements de la sensibilité, les désirs, les passions, loin de constituer la personnalité, la détruisent. La personnalité et la passion sont dans un rapport inverse l'une de l'autre, dans une contradiction qui est la vie. Comme on ne peut trouver l'élément de personnalité ailleurs que dans la volonté, de même aussi on ne peut trouver ailleurs l'élément de causalité. Il ne faut pas confondre la volonté ou la causalité interne qui produit immédiatement des effets, internes d'abord comme leur cause, avec les instruments extérieurs et réellement passifs de cette causalité qui, comme instruments, ont l'air de produire aussi des effets, mais sans en être la vraie cause. Quand je pousse une bille sur une autre, ce n'est pas la bille qui cause véritablement le mouvement qu'elle imprime, car ce mouvement lui a été imprimé à elle-même par la main, par les muscles qui, dans le mystère de notre organisation, sont au service de la volonté. A proprement parler, ces actions ne sont que des effets enchaînés l'un à l'autre, simulant alternativement des causes, sans en contenir une véritable, et se rapportant tous comme effets plus ou moins éloignés à la volonté, comme cause première. Cherche-t-on la notion de cause dans l'action de la bille sur la bille, comme on le faisait avant Hume, ou de la main sur la

bille, et des premiers muscles locomoteurs sur leurs extrémités, ou même dans l'action de la volonté sur le muscle, comme l'a fait M. de Biran [1] on ne la trouvera dans aucun de ces cas, pas même dans le dernier, car il est possible qu'il y ait une paralysie des muscles qui rende la volonté impuissante sur eux, improductive, incapable d'être cause et par conséquent d'en suggérer la notion. Mais ce qu'aucune paralysie ne peut empêcher, c'est l'action de la volonté sur elle-même, la production d'une résolution, c'est-à-dire une causation toute spirituelle, type primitif de la causalité, dont toutes les actions extérieures, à commencer par l'effort musculaire, et à finir par le mouvement de la bille sur la bille, ne sont que des symboles plus ou moins infidèles. La première cause pour nous est donc la volonté dont le premier effet est une volition. Là est la source à la fois la plus haute et la plus pure de la notion de cause qui s'y confond avec celle de la personnalité. Et c'est la prise de possession pour ainsi dire de la cause dans la volonté et la personnalité qui est pour nous la condition de la conception ultérieure ou simultanée des causes extérieures impersonnelles.

Le phénomène de la volonté présente les moments suivants : 1° prédéterminer un acte à faire ; 2° délibérer ; 3° se résoudre. Si l'on y prend garde, c'est la raison qui constitue le premier tout entier, et même le second, car c'est elle aussi qui délibère, mais ce n'est pas elle qui résout et se détermine. Or, la raison qui se mêle ici à la volonté, s'y mêle sous une forme réfléchie ; concevoir un but, délibérer, emporte l'idée de réflexion. La réflexion

1. OEuvres de M. de Biran, *passim*. Voyez aussi 2e série, t. III, leç. XIXe, et leç. XXVe.

est donc la condition de tout acte volontaire, si tout acte volontaire suppose une prédétermination de son objet et une délibération. Or, agir volontairement c'est agir ainsi, nous l'avons vu ; et c'est parce que la volonté est en effet réfléchie, qu'elle présente un phénomène si frappant. Mais une opération réfléchie peut-elle être une opération primitive? Vouloir, c'est, sachant qu'on peut se résoudre et agir, délibérer si on se résoudra, si on agira de telle ou telle manière, et choisir en faveur de l'une ou de l'autre. Le résultat de ce choix, de cette décision précédée de délibération et de prédétermination, est la volition, effet immédiat de l'activité personnelle ; mais pour se résoudre et agir ainsi, il fallait savoir qu'on pouvait se résoudre et agir, il fallait antérieurement s'être résolu, avoir agi autrement, sans délibération ni prédétermination, c'est-à-dire sans réflexion. L'opération antérieure à la réflexion est la spontanéité. C'est un fait que même aujourd'hui nous agissons souvent sans avoir délibéré, et que l'aperception rationnelle nous découvrant spontanément l'acte à faire, l'activité personnelle entre aussi spontanément en exercice et se résout d'abord, non par une impulsion étrangère, mais par une sorte d'inspiration immédiate, supérieure à la réflexion et souvent meilleure qu'elle. Le *qu'il mourût !* du vieil Horace, le *à moi, Auvergne !* du brave d'Assas, ne sont pas des élans aveugles et par conséquent dépourvus de moralité ; mais ce n'est pas non plus au raisonnement et à la réflexion que l'héroïsme les emprunte. Le phénomène de l'activité spontanée est donc tout aussi réel que celui de l'activité volontaire. Seulement, comme tout ce qui est réfléchi est profondément déterminé et par cela même distinct, le

phénomène de l'activité volontaire et réfléchie est plus apparent que celui de l'activité spontanée, moins déterminée et plus obscure. Ensuite, le propre de tout acte volontaire est de pouvoir se répéter à volonté, de pouvoir être évoqué pour ainsi dire par-devant la conscience qui l'examine et le décrit tout à son aise, tandis que l'acte spontané ne se répète point à volonté, passe ou inaperçu ou irrévocable, ou du moins ne peut être rappelé qu'à la condition d'être réfléchi, c'est-à-dire d'être détruit comme fait spontané. La spontanéité est donc nécessairement obscure de cette obscurité qui environne tout ce qui est primitif et instantané [1].

Cherchons bien, et nous ne trouverons pas d'autres modes d'action. La réflexion et la spontanéité comprennent toutes les formes réelles de l'activité.

La réflexion en principe et en fait suppose et suit la spontanéité; mais comme il ne peut y avoir rien de plus dans le réflexif que dans le spontané, tout ce que nous avons dit de l'un s'applique à l'autre, et quoique la spontanéité ne soit accompagnée ni de prédétermination ni de délibération, elle n'est pas moins comme la volonté une puissance réelle d'action, une cause productrice et personnelle. La spontanéité contient tout ce que contient la volonté, et elle le contient antérieurement à elle, sous une forme moins déterminée, mais plus pure, ce qui élève encore la source immédiate de la causalité et du moi. Le moi est déjà avec la puissance productrice qui le caractérise dans l'éclair de la spontanéité, et c'est dans

1. Sur la spontanéité et la réflexion, voy. 1re série, t. II, *Programme*, et leç. IIe-IVe, leç. Ve, leç. IXe et Xe, et à la fin du volume le fragment intitulé : *De la spontanéité et de la réflexion;* t. V, leç. VIIIe.

cet éclair instantané qu'il se saisit instantanément lui-même. On pourrait dire qu'il se trouve dans la spontanéité, et que dans la réflexion il se constitue. Le moi, dit Fichte [1], se pose lui-même dans une détermination volontaire. Ce point de vue est celui de la réflexion. Pour que le moi se pose, comme dit Fichte, il faut qu'il se distingue explicitement du non-moi. Distinguer, c'est nier; distinguer une chose d'une autre, c'est affirmer encore, mais en niant, c'est affirmer après avoir nié. Or, il n'est pas vrai que la vie intellectuelle débute par une négation, et avant la réflexion et le fait à la description duquel Fichte a pour jamais attaché son nom, est une opération dans laquelle le moi se trouve sans s'être cherché, se pose, si l'on veut, mais sans avoir voulu se poser, par la seule vertu et l'énergie propre de l'activité qu'il reconnaît lui-même en la manifestant, mais sans l'avoir connue d'avance; car l'activité ne se révèle à elle-même que par ses actes, et le premier a dû être l'effet d'une puissance qui jusque-là s'était ignorée elle-même.

Quelle est donc cette puissance qui ne se révèle que par ses actes, qui se trouve et s'aperçoit dans la spontanéité, se retrouve et se réfléchit dans la volonté ?

Spontanés ou volontaires, tous les actes personnels ont cela de commun qu'ils se rapportent immédiatement à une cause qui a son point de départ uniquement en elle-même, c'est-à-dire qu'ils sont libres ; telle est la notion propre de liberté. La liberté ne peut être seulement la volonté, car alors la spontanéité ne serait pas libre; et d'un autre côté la liberté ne peut être seulement la spon-

1. Sur Fichte, voyez 1re série. t. III, *Discours d'ouverture*, p. 12.

tanéité, car la volonté ne serait plus libre à son tour. Si donc les deux phénomènes sont également libres, ils ne peuvent l'être qu'à cette condition, qu'on retranchera à la notion de liberté ce qui appartient exclusivement à l'un et à l'autre des deux phénomènes, et qu'on ne lui laissera que ce qu'ils ont de commun. Or, qu'ont-ils de commun sinon d'avoir leur point de départ en eux-mêmes et de se rapporter immédiatement à une cause qui est leur cause propre et n'agit que par sa propre énergie? La liberté étant le caractère commun de la spontanéité et de la volonté, les comprend l'une et l'autre, et constitue leur identité. Cette théorie de la liberté est la seule qui s'accorde avec les faits divers que la conscience du genre humain proclame libres, et qui dans leurs diversités ont donné lieu à des théories en contradiction les unes avec les autres, parce qu'elles sont faites exclusivement pour tel ou tel ordre de phénomènes. Ainsi, par exemple, la théorie qui concentre la liberté dans la volonté ne devrait admettre d'autre liberté que la liberté réfléchie, précédée d'une prédétermination, accompagnée d'une délibération et marquée de caractères qui réduisent singulièrement le nombre des actes libres et enlèvent toute liberté à tout ce qui n'est pas réfléchi, à l'enthousiasme du poëte et de l'artiste dans le moment de la création, à l'ignorance qui réfléchit peu et n'agit guère que spontanément, c'est-à-dire aux trois quarts de l'espèce humaine. Parce que l'expression de libre arbitre implique l'idée de choix, de comparaison et de réflexion, on a imposé ces conditions à la liberté, dont le libre arbitre n'est qu'une forme; le libre arbitre c'est la volonté libre, c'est-à-dire la volonté; mais la volonté est si peu adéquate

à la liberté, que la langue même lui donne l'épithète de libre, la rapportant ainsi à quelque chose de plus général qu'elle-même. Il en faut dire autant de la spontanéité. Dégagée de l'appareil plus ou moins tardif de la réflexion, de la comparaison et de la délibération, la spontanéité manifeste la liberté sous une forme plus pure, mais elle n'est qu'une forme de la liberté, et non la liberté tout entière : l'idée fondamentale de la liberté est celle d'une puissance qui, sous quelque forme qu'elle agisse, n'agit que par une énergie qui lui est propre.

Le dernier phénomène de conscience que nous n'avons pas encore analysé, la sensation exigerait des développements analogues que le temps m'interdit, et je dois me contenter ici de quelques mots que les penseurs comprendront, et qui serviront du moins de pierre d'attente à des travaux ultérieurs sur la philosophie de la nature.

La sensation est un phénomène de la conscience tout aussi incontestable que les deux autres ; or si ce phénomène est réel, nul phénomène ne pouvant se suffire à lui-même, la raison qui agit sous la loi de causalité et de substance nous force de rapporter le phénomène de la sensation à une cause existante, et cette cause évidemment n'étant pas le *moi*, il faut bien que la raison rapporte la sensation à une autre cause, car l'action de la raison est irrésistible ; elle la rapporte donc à une cause étrangère au *moi*, placée hors de la domination du moi, c'est-à-dire à une cause extérieure ; là est pour nous la notion du dehors opposée au dedans [1] que le *moi* constitue et remplit, la notion d'objet extérieur opposé au sujet qui

1. 1re série, t. Ier, cours de 1817, leç. XIe; et t. IV, leç. XXIe.

est la personnalité elle-même, la notion de la passivité opposée à la liberté. Mais que cette expression de passivité ne nous trompe pas; car le *moi* n'est pas passif et ne peut jamais l'être, puisqu'il est l'activité libre; ce n'est pas l'objet non plus qui est passif, puisqu'il nous est donné uniquement sous la raison de cause, de force active. La passivité n'est donc qu'un rapport entre deux forces qui agissent l'une sur l'autre. Variez et multipliez le phénomène de la sensation, la raison le rapporte toujours et nécessairement à une cause qu'elle charge successivement, à mesure que les expériences s'étendent, non des modifications internes du sujet, mais des propriétés objectives capables de les exciter, c'est-à-dire qu'elle développe la notion de cause, mais sans en sortir, car des propriétés sont toujours des causes et ne peuvent être connues que comme telles. Le monde extérieur n'est donc qu'un assemblage de causes correspondantes à nos sensations réelles ou possibles; le rapport de ces causes entre elles est l'ordre du monde. Ainsi ce monde est de la même étoffe que nous, et la nature est la sœur de l'homme; elle est active, vivante, animée comme lui; et son histoire est un drame tout aussi bien que le nôtre.

De plus, comme le développement de la force personnelle ou humaine se fait dans la conscience en quelque sorte sous les auspices de la raison, que nous reconnaissons comme notre loi alors même que nous la violons, de même les forces extérieures sont nécessairement conçues comme soumises à des lois dans leur développement, ou pour mieux dire les lois des forces extérieures ne sont autre chose que leur mode de développement dont la

constance constitue pour nous la régularité. La force dans la nature est distincte de sa loi, comme la personnalité en nous l'est de la raison ; je dis distincte, et non pas séparée ; car toute force porte sa loi avec elle et la manifeste dans son action et par son action. Or, toute loi suppose une raison, et les lois du monde ne sont pas autre chose que la raison considérée dans le monde. Voilà donc un nouveau rapport de l'homme avec la nature : la nature se compose comme l'humanité de lois et de forces, de raison et d'activité ; et sous ce point de vue les deux mondes se rapprochent encore.

N'y a-t-il rien de plus? Comme nous avons réduit à deux les lois de la raison et les modes de la force libre, de même ne pourrait-on tenter une réduction des forces de la nature et de leurs lois? Ne pourrait-on réduire tous les modes réguliers d'action de la nature à deux modes qui dans leur rapport avec l'action spontanée et réfléchie du moi et de la raison, manifesteraient une harmonie plus intime encore que celle que nous venons d'indiquer entre le monde intérieur et le monde extérieur ? On entrevoit que je veux parler ici de l'expansion et de la concentration ; mais tant que des travaux méthodiques n'auront pas converti ces conjectures en certitudes, j'espère et me tais ; je me contente de remarquer que déjà les considérations philosophiques qui réduisent la notion du monde extérieur à celle de la force ont fait leur route, et gouvernent à son insu la physique moderne. Quel physicien, depuis Euler, cherche autre chose dans la nature que des forces et des lois? qui parle aujourd'hui d'atomes? et même les molécules, renouvelées des atomes, qui les donne pour

autre chose qu'une hypothèse? Si le fait est incontestable, si la physique moderne ne s'occupe plus que de forces et de lois, j'en conclus rigoureusement que la physique, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, n'est pas matérialiste, et qu'elle s'est faite spiritualiste le jour où elle a rejeté toute autre méthode que l'observation et l'induction, lesquelles ne peuvent jamais conduire qu'à des forces et à des lois; or, qu'y a-t-il de matériel dans des forces et dans des lois? donc les sciences physiques sont entrées elles-mêmes dans la large route du spiritualisme bien entendu; et elles n'ont plus qu'à y marcher d'un pas ferme, et à approfondir de plus en plus les forces et leurs lois, pour les généraliser davantage.

Résumons ces idées, et développons-les en les résumant.

En rentrant dans la conscience, nous avons vu que le rapport de la raison, de l'activité et de la sensation est tellement intime, que l'un de ces éléments donné, les deux autres entrent de suite en exercice, et que cet élément, c'est l'activité libre. Sans l'activité libre ou le moi, la conscience n'est pas, c'est-à-dire que les deux autres phénomènes, qu'ils aient lieu ou qu'ils n'aient pas lieu, sont comme s'ils n'étaient pas pour le moi qui n'est pas encore. Or le moi n'existe pour lui-même, ne s'aperçoit et ne peut s'aperçevoir qu'en se distinguant de la sensation que par là même il aperçoit, et qui prend par là son rang dans la conscience. Mais comme le moi ne peut s'apercevoir et apercevoir la sensation qu'en apercevant, c'est-à-dire par l'intervention de la raison, principe nécessaire de toute aperception, de toute connaissance, il s'ensuit que l'exercice de la raison est contemporain de l'exercice de

l'activité personnelle et des impressions sensibles. La triplicité de conscience, dont les éléments sont distincts et irréductibles l'un à l'autre, se résout donc dans un fait unique, comme l'unité de la conscience n'existe qu'à la condition de cette triplicité. De plus, si les trois phénomènes élémentaires de la conscience sont contemporains, si la raison éclaire immédiatement l'activité qui se distingue alors de la sensation ; comme la raison n'est pas autre chose que l'action des deux grandes lois de la causalité et de la substance, il faut que la raison rapporte l'action à une cause et à une substance intérieure, à savoir le moi, la sensation à une cause et à une substance extérieure, le non-moi ; mais ne pouvant s'y arrêter comme à des causes et à des substances absolues où elle puisse se reposer, il faut bien qu'elle les rapporte à une cause et à une substance absolue et par conséquent unique, au delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher relativement à l'existence. Donc la substance et la cause absolue, nous est connue en même temps que les deux causes et les deux substances contingentes et finies avec les différences qui les séparent et le lien de nature qui les rapproche, c'est-à-dire que l'ontologie nous est donnée en même temps que la psychologie. Le fait de conscience qui comprend trois éléments internes nous révèle aussi trois éléments externes : tout fait de conscience est psychologique et ontologique à la fois, et contient déjà les trois grandes idées que la science plus tard divise ou résume, mais qu'elle ne peut dépasser, l'homme, la nature, et Dieu. Mais l'homme, la nature, et le Dieu de la conscience ne sont pas de vaines formules, mais des faits et

des réalités. L'homme n'est pas dans la conscience sans la nature, ni la nature sans l'homme, mais tous deux s'y rencontrent dans leur opposition et leur réciprocité, comme des causes et des substances relatives, dont la nature est de se développer toujours, et toujours l'une par l'autre. Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire relégué par-delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence : c'est un Dieu à la fois vrai et réel, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité [1]. En effet si Dieu n'est pas dans tout, il n'est dans rien ; s'il est absolument inaccessible il est incompréhensible, et son incompréhensibilité est pour nous sa destruction [2]. Incompréhensible comme formule et dans l'école, Dieu est clair dans le monde qui le manifeste et pour l'âme qui le possède et le sent. Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme qui en exprime les attributs les plus sublimes, comme le fini peut exprimer l'infini.

Arrivée sur ces hauteurs la philosophie s'éclaircit en s'agrandissant, l'harmonie universelle entre dans la pensée de l'homme, l'étend et la pacifie. Le divorce de l'on-

1. Sur cette phrase excessive, voyez 2e série, t. 1er, leç. ve, avec la note 3 de l'appendice.

2. Sur la compréhensibilité et incompréhensibilité de Dieu, voyez 1re série, t. IV, leç. xiie, et 2e série, t. 1er, leç. ve, note 1 de l'appendice.

tologie et de la psychologie, de la spéculation et de l'observation, de la science et du sens commun, expire dans une méthode qui arrive à la spéculation par l'observation, à l'ontologie par la psychologie, pour affermir ensuite l'observation par la spéculation, la psychologie par l'ontologie, et qui partant des données immédiates de la conscience dont est fait le sens commun du genre humain, en tire la science qui ne contient rien de plus que le sens commun, mais l'élève à une forme plus sévère et plus pure, et lui rend compte de lui-même. Mais je touche ici à un point fondamental.

Si tout fait de conscience contient toutes les facultés humaines, la sensibilité, l'activité libre et la raison, le moi, le non-moi et Dieu; et si tout fait de conscience est égal à lui-même, il en résulte que tout homme qui a la conscience de lui-même possède et ne peut pas ne pas posséder toutes les idées enveloppées nécessairement dans la conscience. Ainsi tout homme, s'il se sait, sait tout le reste, la nature et Dieu en même temps que lui-même. Tout homme croit à son existence, donc tout homme croit au monde et à Dieu; tout homme pense, donc tout homme pense Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi; toute proposition humaine, réfléchissant la conscience, réfléchit l'idée de l'unité et de l'être, essentielle à la conscience : donc toute proposition humaine renferme Dieu; tout homme qui parle parle de Dieu, et toute parole est un acte de foi et un hymne. L'athéisme est une formule vide, une négation sans réalité, une abstraction de l'esprit qui se détruit elle-même en s'affirmant, car toute affirmation, même négative, est un jugement qui renferme l'idée

d'être, et par conséquent Dieu tout entier. L'athéisme est l'illusion de quelques sophistes qui opposent leur liberté à leur raison et ne savent pas même se rendre compte de ce qu'ils pensent; mais le genre humain, qui ne renie point sa conscience et ne se met point en contradiction avec ses lois, connaît Dieu, y croit et le proclame perpétuellement [1]. En effet le genre humain croit à la raison et ne peut pas ne pas y croire, à cette raison qui apparaît dans la conscience en rapport momentané avec le moi, reflet pur encore quoique affaibli de cette lumière primitive qui découle du sein même de la substance éternelle. Sans l'apparition de la raison dans la conscience, nulle connaissance ni psychologique ni encore moins ontologique. La raison est en quelque sorte le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, entre la conscience et l'être; elle pose à la fois sur l'une et sur l'autre; elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. Si la raison était toute personnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune autorité hors du sujet et du moi individuel. La raison est donc à la lettre une révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde : *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce *verbe* fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de pré-

1. 1re série, t. II, *Programme*, et leç. VIIe et VIIIe, *Dieu, principe des vérités nécessaires*.

cepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en esprit et en vérité; ce n'est pas l'être des êtres, mais c'est le Dieu du genre humain. Comme Dieu ne manque jamais au genre humain et ne l'abandonne jamais, le genre humain croit en Dieu d'une croyance irrésistible et inaltérable, et cette unité de croyance est à lui-même sa plus haute unité.

Si cet ensemble de croyances est dans tout fait de conscience, et si la conscience est une dans tout le genre humain, d'où vient donc la diversité prodigieuse qui semble exister d'homme à homme, et en quoi consiste cette diversité? En vérité, quand au premier coup d'œil on croit apercevoir tant de différences d'un individu à un individu, d'un pays à un pays, d'une époque de l'humanité à une autre époque, on éprouve un sentiment profond de mélancolie; et l'on est tenté de ne voir dans un développement intellectuel si capricieux et dans l'humanité tout entière qu'un phénomène sans fixité, sans grandeur et sans intérêt. Mais les faits plus attentivement observés démontrent que nul homme n'est étranger à aucune des trois grandes idées qui constituent la conscience, à savoir la personnalité ou la liberté de l'homme, l'impersonnalité ou la fatalité de la nature, et la providence de Dieu. Tout homme comprend ces trois idées immédiatement, parce qu'il les a trouvées d'abord et qu'il les retrouve constamment en lui-même. Les exceptions par leur petit nombre, par les absurdités qu'elles entraînent, par les troubles qu'elles engendrent, ne servent qu'à faire ressortir davantage l'universalité de la foi dans l'espèce humaine, le trésor de bon sens déposé dans la vérité, et la paix et le

bonheur qu'il y a pour une âme humaine à ne point se séparer des croyances de ses semblables. Laissez là les exceptions qui paraissent de loin en loin dans quelques époques critiques de l'histoire, et vous verrez que toujours et partout les masses qui seules existent vivent dans la même foi, dont les formes seules varient. Mais les masses n'ont pas le secret de leurs croyances. La vérité n'est pas la science; la vérité est pour tous, la science pour peu : toute vérité est dans le genre humain, mais le genre humain n'est pas philosophe. Au fond, la philosophie est l'aristocratie de l'espèce humaine. Sa gloire et sa force, comme celle de toute vraie aristocratie, est de ne point se séparer du peuple, de sympathiser et de s'identifier avec lui, de travailler pour lui en s'appuyant sur lui. La science philosophique est le compte sévère que la réflexion se rend à elle-même d'idées qu'elle n'a pas faites. Nous l'avons démontré plus haut : la réflexion suppose une opération préalable à laquelle elle s'applique, puisque la réflexion est un retour. Si aucune opération antérieure n'avait eu lieu, il n'y aurait pas place à la répétition volontaire de cette opération, c'est-à-dire à la réflexion; la réflexion ne crée pas, elle constate et développe. Donc il n'y a pas plus intégralement dans la réflexion que dans l'opération qui la précède, dans la spontanéité; seulement la réflexion est un degré de l'intelligence, plus rare et plus élevé que la spontanéité, et encore à cette condition qu'elle la résume fidèlement et la développe sans la détruire. Or, selon moi, l'humanité en masse est spontanée et non réfléchie; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, se-

lon les temps et selon les lieux. L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire; et quand le moment de l'inspiration est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage [1]. La spontanéité est le génie de la nature humaine, la réflexion est le génie de quelques hommes. La différence de la réflexion à la spontanéité est la seule différence possible dans l'identité de l'intelligence. Je crois avoir prouvé que c'est la seule différence réelle dans les formes de la raison, dans celles de l'activité, peut-être même dans celles de la vie; en histoire, c'est aussi la seule qui sépare un homme d'un de ses semblables : d'où il suit que nous sommes tous pénétrés du même esprit, tous de la même famille, enfants du même père, et que notre fraternité n'admet que les dissemblances nécessaires à l'individualité. Considérées sous cet aspect, les dissemblances individuelles ont de la noblesse et de l'intérêt, parce qu'elles témoignent de l'indépendance de chacun de nous et séparent l'homme de la nature. Nous sommes des hommes et non des astres; nous avons des mouvements qui nous sont propres, mais tous nos mouvements les plus irréguliers en apparence, s'accomplissent dans un cercle qui est celui de notre nature, et dont les deux extrémités sont deux points essentiellement similaires. La spontanéité est le point de départ, la réflexion le point de retour, la circonférence entière est

1. 1re série, t. II, leç. XVIIe, à la fin.

la vie intellectuelle, le centre est l'intelligence absolue qui domine et explique tout. Ces principes sont d'une fécondité inépuisable. Allez de la nature humaine à la nature extérieure, vous y retrouverez la spontanéité sous la forme de l'expansion, la réflexion sous celle de la concentration. Portez vos regards sur l'existence universelle : la nature extérieure y joue le rôle de la spontanéité, l'humanité celui de la réflexion. Enfin, dans l'histoire de l'espèce humaine, le monde oriental représente ce premier mouvement dont la spontanéité puissante a fourni au genre humain sa base indestructible ; et le monde païen, et surtout chrétien, représente la réflexion qui se développe peu à peu, s'ajoute à la spontanéité, la décompose et la recompose avec la liberté qui lui est propre, tandis que l'esprit du monde plane sur toutes ses formes et demeure au centre ; mais sous toutes ces formes, dans tous ces mondes, à tous les degrés de l'existence physique, intellectuelle ou historique, les mêmes éléments intégrants se retrouvent dans leur variété et leur harmonie.

Telle est l'espèce de système auquel vint aboutir, sur la fin de 1818, tout le travail des années précédentes ; système très-imparfait sans doute, et qui depuis s'est bien étendu et modifié dans mon esprit, mais dont je défendrais encore aujourd'hui les principales bases, et qui du moins avait, malgré tous ses défauts, à l'époque où il fut conçu et exposé, l'avantage de réaliser en partie la pensée dominante de ma vie, celle de reconstruire les croyances éternelles avec l'esprit du temps, et d'arriver aussi à l'unité, mais par la route de la méthode expérimentale. C'est là le point de vue sous lequel il faut le considérer et l'apprécier.

Ce système fit le fonds de mon enseignement de 1818; et c'est à lui que se rattachent directement ou indirectement tous les fragments dont se compose ce volume [1]; il en est l'unité, et peut servir comme de fil pour s'y reconnaître, au milieu d'articles de dates et de matières différentes. Là aussi est le fondement de tous les développements dogmatiques et historiques de mon enseignement pendant les années subséquentes. Si l'on y prend garde, le système que nous venons de retracer à la hâte n'est pas autre chose qu'une sorte d'éclectisme appliqué aux faits de conscience [2]. Il fut aussi dès lors appliqué aux doctrines diverses dont se compose l'histoire de la philosophie, et l'on en retrouvera des traces nombreuses dans ces fragments; mais depuis il a pris dans mon esprit et dans mes travaux une importance dont il m'est impossible de donner ici la moindre idée. Je me contenterai de dire que depuis 1819, mon point de vue systématique et dogmatique s'étant un peu affermi et élevé, je quittai pour quelque temps la spéculation, ou plutôt je la poursuivis et la réalisai en la transportant plus que je ne l'avais encore fait dans l'histoire de la philosophie. Toujours fidèle à la méthode psychologique, je l'introduisis dans l'histoire, et confrontant les systèmes avec les faits de conscience, demandant à chaque système une représentation complète de la conscience sans pouvoir l'obtenir, j'arrivai bientôt à ce résultat que mes études ultérieures ont tant développé : que chaque système exprime un ordre de phénomènes et d'idées, qui est très-réel à la vérité, mais

1. La plupart de ces *Fragments* ont été restitués à l'enseignement auquel ils se rattachent, Ire série, t. I et II, Appendice.

2. Voyez sur l'éclectisme, le *résumé* du cours de 1818, t. II, leç. XXIVe.

qui n'est pas seul dans la conscience, et qui pourtant dans le système joue un rôle presque exclusif; d'où il suit que chaque système n'est pas faux, mais incomplet; d'où il suit encore qu'en réunissant tous les systèmes incomplets, on aurait une philosophie complète, adéquate à la totalité de la conscience. De là à un véritable système historique, universel et précis tout ensemble, l'intervalle est grand sans doute; mais le premier pas est fait, et la carrière ouverte. J'essaierai de la remplir; j'essaierai, malgré tous les obstacles, de poursuivre la réforme des études philosophiques en France, en éclairant l'histoire de la philosophie par un système, et en démontrant ce système par l'histoire entière de la philosophie. C'est à ce but que se rattache la série de mes publications historiques, dont mes amis seuls pouvaient comprendre entièrement la portée; c'est dans ce plan qu'entrait déjà mon enseignement des années 1819 et 1820, sur l'histoire de la philosophie moderne au dix-huitième siècle, en France, en Angleterre et en Allemagne [1]. Peut-être je publierai ces leçons; mais mes leçons antérieures de 1815 à 1818 ne verront pas le jour [2]. Ce sont des études que j'ai faites par-devant le public, et qui, j'espère, n'auront pas été inutiles pour ranimer dans mon pays le goût des matières philosophiques, et imprimer une direction salutaire aux élèves de l'école normale et aux jeunes gens qui suivaient mes cours de la faculté des lettres. Mais je les condamne moi-même à l'oubli; elles sont trop en arrière du point où nous sommes tous parvenus. J'aurais même à de-

1. 1re série, t. III-Ve.

2. On les a publiées, et il a bien fallu me condamner à les revoir et à les corriger, pour les rendre un peu moins indignes du lecteur.

mander grâce pour ces fragments qui s'y rapportent, et qui leur sont encore bien inférieurs, s'ils n'étaient déjà imprimés, et si les reproduire n'était pas les ensevelir définitivement. D'ailleurs j'ai pensé que sans avoir assez de généralité pour entrer dans les besoins du moment et dans les discussions que les querelles des partis ont mises à l'ordre du jour, ils pouvaient avoir cette utilité de reporter l'attention sur des détails psychologiques, arides sans doute et dépourvus de toute grandeur apparente, mais qu'il ne faut jamais oublier puisqu'ils sont le point de départ légitime de tous les développements que peut et doit prendre la philosophie. J'ai pensé encore qu'au moment où l'industrialisme et la théocratie s'efforcent d'entraîner tous les esprits hors des voies larges et impartiales de la science, c'était presque un devoir pour moi de relever un drapeau indépendant, qui n'est pas oublié peut-être, et de rappeler aux amis de la vérité la seule méthode philosophique qui, selon moi, puisse y conduire; cette méthode d'observation et d'induction qui a élevé si haut et porté si loin toutes les sciences physiques, qui imprime à la pensée un mouvement à la fois vaste et régulier, ne s'appuie que sur la nature humaine, mais l'embrasse tout entière, et avec elle atteint l'infini ; qui n'impose aucun système à la réalité, mais se charge de démontrer que la réalité, si elle est entière, est un système, un système vivant et achevé, dans la conscience et hors de la conscience, dans l'univers et dans l'histoire ; cette méthode qui, ne se proposant d'autre tâche que celle de comprendre les choses, accepte, explique et respecte tout, et ne détruit que les arrangements artificiels des hy-

pothèses exclusives; méthode sévère, dont la circonspection voile et justifie la hardiesse, et hors de laquelle tous les mouvements de l'esprit ne sont que des tourments infructueux pour soi-même et pour les autres, pour la science, pour le pays et pour l'avenir.

Ce 1er avril 1826.

PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION.

Je laisse réimprimer ces *Fragments* tels qu'ils ont paru en 1826, avec des corrections qui ne valent pas la peine d'être indiquées. Il m'a semblé convenable de conserver à cet ouvrage, si l'on peut appeler ainsi un recueil de morceaux détachés, son premier caractère, les défauts et les qualités avec lesquels il s'est présenté d'abord au public.

La préface de ces *Fragments* méritait seule d'être un peu remarquée. Elle le fut bien au delà de mon attente. Accueillie en Allemagne avec indulgence, elle y trouva un interprète habile [1]. Une traduction d'une exactitude qui trahit un esprit familier avec ces matières, la répandit dans le nord de l'Italie [2]. Elle excita même quelque intérêt en Angleterre, et j'ai été bien étonné qu'elle ait attiré les regards de la critique transatlantique [3]. En France elle a été le sujet d'une polémique qui n'a pas été inutile à la cause de la philosophie. Je ne viens point,

1. *Religion und Philosophie in Frankreich*, von F.-W. Carové, Dr. der Philosophie. Gottingen, 1827. Voyez dans le *Globe*, 9 mars 1830, le compte-rendu de cette traduction et des notes.

2. *Manuale di Filosofia* di A. Mathiæ, traduzione di tedesco, con un saggio della nuova Filosofia francese del Signor Cousin. Lugano, 1829.

3. *North American Review*, nº LXIV. July, 1829. Cet article est de M. Everett, ex-ministre des États-Unis en Espagne.

après six ans, exhumer et reprendre en sous-œuvre cette polémique dont tous les détails sont oubliés et méritent de l'être ; je veux seulement en dire ici quelques mots, qui peut-être ne seront pas encore déplacés dans l'état présent des choses.

La préface de ces *Fragments* était destinée à donner une idée du système général auquel ils se rapportent ; elle ne pouvait qu'indiquer ce système, mais elle en marque au moins tous les éléments dans leur liaison et leur harmonie. Voici dans cette esquisse rapide les quatre points auxquels on peut ramener tous les autres :

1° La méthode ;

2° L'application de la méthode à cette partie de la philosophie que la méthode même place à la tête de toutes les autres, à savoir, la psychologie ;

3° Le passage de la psychologie à l'ontologie et à la haute métaphysique ;

4° Les vues générales sur l'histoire de la philosophie.

I. — Ici comme ailleurs, comme partout, comme toujours, je me prononce pour cette méthode, qui place le point de départ de toute saine philosophie dans l'étude de la nature humaine et par conséquent dans l'observation, et qui s'adresse ensuite à l'induction et au raisonnement, pour tirer de l'observation toutes les conséquences qu'elle renferme. On se trompe quand on dit que la vraie philo sophie est une science de faits, si l'on n'ajoute que c'est aussi une science de raisonnement. Elle repose sur l'observation ; mais elle n'a d'autres limites que celles de la raison elle-même, de même que la physique part de l'observation, mais ne s'y arrête point, et avec le calcul

s'élève aux lois générales de la nature et au système du monde. Le raisonnement est en philosophie ce que le calcul est en physique ; car, après tout, le calcul n'est que le raisonnement sous sa forme la plus simple. Le calcul n'est pas une puissance mystérieuse, c'est la puissance même de la raison humaine ; tout son caractère particulier est dans sa langue. La philosophie abdique, elle renonce à sa fin qui est l'intelligence et l'explication de toutes choses par l'emploi légitime de nos facultés, quand elle renonce à l'emploi illimité de la raison ; et d'un autre côté, elle s'égare et égare la raison elle-même quand elle l'emploie au hasard, au lieu de la mettre au service de faits scrupuleusement observés et classés rigoureusement. Ainsi, deux périls : un essor mal réglé qui, dédaignant l'observation ou la traversant trop vite, s'élance à des inductions aventureuses ; et une sagesse pusillanime qui, en dépit de nos besoins les plus intimes et de nos instincts les plus impérieux, s'enchaîne elle-même dans les misères d'une observation stérile. Borner la philosophie à l'observation, c'est, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, la mettre sur la route du scepticisme : négliger l'observation, c'est la jeter dans les voies de l'hypothèse. Le scepticisme et l'hypothèse : voilà les deux écueils de la philosophie. La vraie méthode évite l'un et l'autre. Elle ne commence point par la fin, et ne finit point au commencement. Elle ne reconnaît point de limites au raisonnement, mais elle l'appuie sur une observation suffisante ; car, autant vaut l'observation, autant vaudra plus tard toute notre science. Aussi tout en faisant ses réserves sur l'emploi ultérieur des forces de l'intelligence, la philosophie ne peut pas s'attacher avec trop de scrupule à l'observation, et,

comme la vraie physique, elle ne peut proclamer trop haut l'observation comme son point de départ nécessaire. Elle ne se distingue alors de la physique que par la nature des phénomènes à observer. Les phénomènes propres de la physique sont ceux de la nature extérieure, de ce vaste monde dont l'homme est une si petite partie. Les phénomènes propres de la philosophie sont ceux de cet autre monde, que chaque homme porte en lui-même, et qu'il aperçoit à l'aide de cette lumière intérieure qu'on appelle la conscience, comme il aperçoit l'autre par ses sens. Les phénomènes du monde intérieur paraissent et disparaissent si vite, que la conscience les aperçoit et les perd de vue presque en même temps. Il ne suffit donc pas de les observer fugitivement, et pendant qu'ils passent sur ce théâtre mobile ; il faut les retenir par l'attention le plus longtemps qu'il est possible. On peut davantage encore ; on peut évoquer un phénomène du sein de la nuit où il s'est évanoui, le redemander à la mémoire, et le reproduire pour le considérer plus à son aise ; on peut en rappeler telle partie plutôt que telle autre ; laisser celle ci dans l'ombre pour faire paraître celle-là, varier les aspects pour les parcourir tous et embrasser l'objet tout entier : c'est là l'office de la réflexion. La réflexion est à la conscience ce que les instruments artificiels sont à nos sens. Ce n'est pas assez d'écouter la nature, il faut l'interroger ; ce n'est pas assez d'observer, il faut expérimenter. L'expérience a les mêmes conditions et les mêmes règles, quel que soit l'objet auquel elle s'applique ; et c'est en suivant ces règles qu'on arrive, dans la science de l'homme, comme dans celle de la nature, à des classifications exactes. Ces classifications contiennent toute

la première partie de la philosophie, celle qui est à la tête de toutes les autres, et qu'à cause de son objet propre, qui est l'humanité, l'âme humaine, on appelle, dans l'école, psychologie. La science de l'homme, la psychologie n'est assurément pas toute la philosophie, mais elle en est le fondement. Ce point est de la plus haute importance, car il décide de tout le reste et du caractère du système entier. C'est à l'établir que j'ai consumé, non pas je l'espère sans quelque fruit, les premières années de mon enseignement : en toute occasion je l'ai rappelé et m'y suis appuyé, comme sur une chose démontrée et sur une vérité désormais au-dessus de la discussion. On a cru devoir après moi y insister encore, et on a bien fait; car on ne peut pas trop insister en philosophie sur la vraie méthode, pourvu qu'on n'en fasse pas à la longue un lieu commun dans lequel on se repose soi-même et on arrête les autres. Je le répète donc : si la psychologie n'est pas la borne de la philosophie, elle en est la base; et par ce principe qui en renferme tant d'autres, mon entreprise philosophique dans son caractère le plus général est profondément empreinte de l'esprit de la philosophie moderne, qui, depuis Descartes et Locke, n'admet plus d'autre méthode que l'expérience, et place la science de la nature humaine à la tête de la science philosophique; elle se rattache même étroitement à la philosophie du dix-huitième siècle qu'elle continue en la modifiant, et se sépare au contraire de la nouvelle philosophie allemande[1]. Celle-ci, aspirant à reproduire dans ses conceptions l'ordre même des choses, débute par l'être des

1. Sur la nouvelle philosophie allemande, voyez plus bas l'*Avertissement* de la 3e édition, p. 100, sqq.

êtres, pour descendre ensuite par tous les degrés de l'existence jusqu'à l'homme et aux diverses facultés dont il est pourvu ; elle arrive à la psychologie par l'ontologie, par la métaphysique et la physique réunies. Et certes moi aussi je suis convaincu que dans l'ordre universel l'homme est le résumé de tout ce qui le précède, et que la racine de la psychologie est au fond dans l'ontologie ; mais comment sais je cela? comment l'ai-je appris? Parce que, ayant étudié l'homme et y ayant discerné certains éléments, j'ai retrouvé avec des conditions et sous des formes différentes ces mêmes éléments dans la nature extérieure, et que, d'inductions en inductions, de raisonnements en raisonnements, il m'a bien fallu rattacher ces éléments, ceux de l'humanité et ceux de la nature, au principe invisible de l'une et de l'autre. Mais je n'ai pas commencé par ce principe, et je n'y ai pas placé d'abord certaines puissances, certains attributs ; car à l'aide de quoi l'aurais-je fait? Ce n'eût pas été là une induction, puisque je ne connaissais encore ni l'homme ni la nature; c'eût donc été ce qu'on appelle en Allemagne une *construction*, et chez nous une hypothèse. Cette hypothèse fût-elle une vérité, elle n'en est pas moins nulle scientifiquement. La première chose sur laquelle je tombe nécessairement en essayant à connaître, c'est moi-même; c'est moi qui suis l'instrument avec lequel je connais toute chose; il faut donc que j'apprécie cet instrument avant de l'employer, sans quoi je ne sais, à proprement parler, ni ce que je fais, ni de quel droit je le fais. Sans doute maintenant je sais que le petit monde de l'humanité n'est qu'un reflet d'un plus grand monde; mais c'est par ce petit monde

que je suis arrivé au grand, et je n'ai compris l'un qu'à l'aide de l'autre. Me voici aujourd'hui sur le haut de la montagne, d'où se découvre à mes yeux un horizon immense, mais je viens du fond d'une vallée obscure; et je puis encore apercevoir et montrer aux autres le sentier qui m'a conduit jusqu'où je suis parvenu, pour les aider et les encourager à s'y élever comme moi, au lieu de leur laisser croire et de me persuader à moi-même que je suis tombé là du haut des cieux. En un mot, je veux que l'on suive dans l'exposition des idées la même marche que dans leur invention. Je préfère l'analyse à la synthèse, parce qu'elle reproduit l'ordre d'invention qui est le vrai, tandis que la synthèse, en prétendant reproduire l'ordre nécessaire des choses, court le risque de n'engendrer que des abstractions hypothétiques. Où en serions-nous, je vous prie, si l'auteur lui-même n'avait plus ou moins pratiqué cette humble méthode qu'il dissimule ou qu'il dédaigne après l'avoir suivie; si, en l'écoutant ou en le lisant, on ne vérifiait tacitement ses assertions sur les connaissances même qu'on a acquises par une autre voie; et si finalement on n'arrivait pas à une partie du système, la psychologie, dont la lumière se refléchit sur toutes les autres parties et dont la vérité devient pour nous la mesure de la vérité du système entier? Prend-on seulement la synthèse comme une méthode d'exposition à l'usage de l'auteur et de quelques adeptes? à la bonne heure. Ce n'est plus là qu'une question d'art. Mais si on en fait une question de philosophie, si on érige la synthèse en une méthode philosophique, et si du haut de cette méthode on prend en pitié la méthode psychologique, comme incapable d'atteindre à aucun

grand résultat, l'affaire alors est plus sérieuse, et j'abandonne le génie lui-même de peur de m'égarer sur ses traces.

II. — Mais si pour la méthode je me sépare de la nouvelle philosophie allemande et me rapproche de l'ancienne philosophie française du dix-huitième siècle, je ne tarde guère à me séparer de celle-ci dès les premières applications de la méthode qui nous est commune. Cette philosophie observe, il est vrai, mais elle n'observe que les faits qui lui conviennent, et elle corrompt d'abord la méthode expérimentale par des vues systématiques[1].

Il est certain qu'aux premiers regards qu'on jette sur la conscience, on y aperçoit une suite de phénomènes qui, décomposés dans leurs éléments, se ramènent à la sensation. Ces phénomènes sont incontestables et ils sont nombreux ; leur jeu, bien qu'assez compliqué, se démêle aisément; et ils ont l'avantage de reposer sur un fait primitif qui, en rattachant la science de l'homme aux sciences physiques, a l'air de lui en assurer l'évidence ; ce fait est celui de l'impression produite sur les organes, et par le cerveau reproduite dans la conscience. C'est donc une illusion fort naturelle de croire que cet ordre de phénomènes comprend tous ceux dont nous pouvons avoir conscience. Or, s'il n'y a réellement qu'un seul ordre de phénomènes dans la conscience, on ne peut rapporter ces phénomènes qu'à une seule faculté, laquelle dans ses transformations produit toutes les autres. Cette faculté est la sensibilité. Mais si la sensibilité est la racine de toutes nos facultés intellectuelles, elle ne peut pas ne pas être la racine de nos facultés morales ; si tout dans

1. 1re série, t. III ; 2e série, t. III.

l'homme se réduit à sentir, tout s'y réduit à jouir et à souffrir ; fuir la douleur, rechercher le plaisir est la règle unique de nos actions ; de là en un mot tout un système dont les conséquences ont été tirées et sont aujourd'hui parfaitement connues. Ce système est celui de l'école sensualiste, ainsi nommée du principe unique qu'elle reconnaît. Une observation impartiale détruit et le principe et le système entier en faisant voir qu'il y a dans la conscience des phénomènes que nul effort ne peut ramener légitimement à celui de la sensation, des idées nombreuses, très-réelles, qui jouent un grand rôle et dans la vie et dans le langage, et que la sensation n'explique point. Après avoir été frappé des rapports des facultés humaines, on est frappé aussi de leurs différences, et une méthode sévère agrandit le champ de la psychologie.

J'ai classé tous les phénomènes de la conscience en trois classes, lesquelles se rattachent à trois grandes facultés élémentaires, qui, dans leurs combinaisons; comprennent et expliquent toutes les autres : ces facultés sont la sensibilité, l'activité, la raison. Ce n'est pas ici le lieu de rendre compte de cette classification ; il suffit de remarquer qu'elle a fait quelque fortune, car je la vois reproduite dans presque tous les ouvrages de psychologie qui ont paru depuis quelque temps. Il est superflu de montrer comment une pareille psychologie renverse la philosophie de la sensation, et conduit à une philosophie opposée dans toutes ses parties : métaphysique, morale, théodicée, politique, histoire. Cette philosophie est représentée sur la scène de la philosophie du dix-neuvième siècle par l'école écossaise [1], et surtout par l'école de Kant qui, pro-

1. 1re série, t. IV.

fessant la même méthode, l'applique avec tout autrement de rigueur et d'étendue, qui a enrichi la psychologie de tant d'observations ingénieuses et profondes, et qui surtout, par la grandeur et la beauté de sa morale, sera toujours une des plus admirables écoles de philosophie dont puisse s'honorer l'esprit humain [1].

Qu'on juge de l'importance de la psychologie ! Il a suffi d'une seule erreur psychologique pour jeter Kant dans une route qui l'a conduit à un abîme. Kant a fait une admirable analyse de la raison humaine. Il est impossible de décrire avec plus de netteté et de précision les conditions et les lois de son développement ; mais n'ayant point analysé avec le même soin l'activité volontaire et libre, ce grand homme n'a pas vu que c'était particulièrement à cette classe de phénomènes qu'était attachée la personnalité, et que la raison, bien qu'unie à la personnalité, en est profondément distincte. Or, si la raison est personnelle comme l'attention et la volonté, il s'ensuit que toutes les conceptions qu'elle nous suggère sont personnelles aussi, que toutes les vérités qu'elle nous découvre sont purement relatives à notre manière de concevoir, et que les objets prétendus réels, les choses, les êtres, les substances dont cette raison nous révèle l'existence, ne reposant que sur ce témoignage équivoque, ne peuvent avoir qu'une valeur subjective, c'est-à-dire relative au sujet qui les aperçoit, et nulle valeur objective, c'est-à-dire réelle et indépendante du sujet. On peut bien croire encore à la réalité de ces objets, si notre raison est ainsi faite qu'elle ne puisse pas ne pas y croire ; mais alors il y a un abîme entre croire et savoir ; et tout notre savoir ne

1. *Ibid.*, t. V.

consiste qu'à reconnaître les conditions intérieures et psychologiques de la nécessité de croire, vide elle-même de tout savoir réel et absolu. De là un scepticisme nouveau et original [1], qui, ne méconnaissant point en nous l'existence de la raison comme faculté distincte de la sensibilité, ne nie pas que dans son développement régulier, la raison ne nous suggère en effet l'idée de l'âme, de Dieu et du monde, scepticisme entièrement distinct de celui de l'école sensualiste, qui passe même par le dogmatisme en psychologie, et n'arrive au doute que lorsqu'il s'agit d'ontologie, mais là conteste la légitimité de tout passage de la psychologie à l'ontologie, sur ce principe que la raison étant une faculté propre au sujet ne peut avoir de valeur que dans les limites du sujet, et qu'ainsi toutes les vérités objectives et ontologiques qu'elle nous découvre, ne sont que le sujet lui-même, transporté hors de soi par une force qui lui appartient et qui est subjective elle-même.

Voulez-vous le dernier mot de ce système? allez du principe à la conséquence, du maître circonspect à l'élève audacieux : allez de Kant à Fichte ; vous verrez la raison déjà subjective dans Kant, confondue par Fichte [2], avec le moi lui-même, d'où cette formule : Le moi se pose, il pose le monde, il pose Dieu ; il se pose comme la cause primitive et permanente de laquelle tout part et à laquelle tout se ramène, comme le cercle à la fois et la circonférence; il pose le monde comme une simple négation de lui-même ; il pose Dieu comme lui-même encore pris absolument. Le moi absolu, voilà le dernier degré de toute

1. *Ibid.*, leç. VIIIe.

2. Sur Fichte, voyez Ire série, t. III, *Discours d'ouverture;* 2e série, t. Ier, leç. XIIe, et, plus bas, l'*Introduction aux œuvres de M. de Biran.*

subjectivité, le terme extrême et nécessaire du système de Kant, et en même temps sa réfutation. Le bon sens fait justice de cette conséquence extravagante ; mais il appartient à la philosophie de détruire la conséquence dans son principe, et ce principe, c'est la subjectivité et la personnalité de la raison. C'est là l'erreur radicale, erreur psychologique qu'une psychologie sévère doit dissiper. Tout mon effort a donc été de démontrer que la personnalité, le moi est éminemment l'activité volontaire et libre ; que là est le vrai sujet, et que la raison est tout aussi distincte de ce sujet que la sensation et les impressions organiques.

Assurément la raison ne se développe qu'à la condition que le moi soit déjà, comme le moi n'apparaît dans la conscience que sous la condition d'une sensation et de mouvements organiques préalables. Elle tient étroitement et à la personnalité et à la sensibilité, mais elle n'est ni l'une ni l'autre ; et c'est parce qu'elle n'est ni l'une ni l'autre, c'est parce qu'elle est en nous sans être nous-mêmes, qu'elle nous découvre ce qui n'est pas nous, des objets autres que le sujet lui-même et placés hors de sa sphère. Aussi le genre humain n'a-t-il pas douté un instant, je ne dis pas seulement de l'existence des objets que la raison lui découvre, de l'existence du monde extérieur, par exemple, mais même de la vérité en soi de cette existence. Nul abus du langage n'a jamais pu aller jusqu'à nous rapporter et nous attribuer à nous-mêmes les révélations de la raison. On dit : mon action, et par conséquent : ma vertu, mon crime ; nous nous les imputons ; nous en sommes et nous nous en sentons responsables, parce que nous nous en sentons la cause. On dit : ma rai-

son, mais pour exprimer seulement le rapport de la raison au moi dans la conscience. On dit : mon erreur, et à bon droit; car il y a souvent de notre fait dans nos erreurs, et voilà pourquoi nous nous les reprochons quelquefois. Mais, je le demande, qui a jamais osé dire : Ma vérité? Chacun sent, chacun sait que la vérité n'est ni à lui ni à personne. Étrange inconséquence! on conteste l'indépendance de la raison, quand elle nous transporte en dehors de la conscience, mais dans la conscience même on ne la conteste point. Qui doute, par exemple, de la vérité des aperceptions immédiates de la conscience, aperceptions sur lesquelles est fondée la connaissance de notre existence personnelle? Nul sceptique n'en doute : car nul sceptique ne doute au moins qu'il ne doute : or ne pas douter qu'on doute, c'est savoir [1] qu'on doute, c'est savoir quelque chose, c'est savoir enfin. Mais qui sait, qui aperçoit, qui connaît à tel ou tel degré? qui, je vous en prie, sinon la raison elle-même? Si donc la connaissance que donne la raison dans ces limites et à ce degré est incontestée, pourquoi les autres connaissances que donne la même raison seraient-elles plus incertaines? pourquoi admettre l'indépendance de la raison dans un cas et ne pas l'admettre dans un autre? La raison est une à tous ses degrés. On n'a pas le droit de resserrer ou d'étendre arbitrairement son autorité, et de lui dire à son gré : Tu iras jusqu'ici ; tu n'iras pas jusque-là.

III. — La raison une fois rétablie dans sa vraie nature et dans l'indépendance qui lui appartient, on reconnaît aisément la légitimité de ses applications, alors même

1. Sur ce grand principe de la philosophie cartésienne, voyez 2e série, t. II, leç. XIe, et les *Fragments de philosophie cartésienne*, *passim*.

qu'après avoir été renfermées dans le champ de la conscience, elles s'étendent régulièrement au delà. La raison atteint aussi bien les êtres que les phénomènes; elle nous révèle le monde et Dieu avec la même autorité que notre existence et la moindre de ses modifications, et l'ontologie est tout aussi légitime que la psychologie, puisque c'est la psychologie qui, en nous éclairant sur la nature de la raison, nous conduit elle même à l'ontologie.

L'ontologie, c'est la science de l'être, c'est la connaissance de notre existence personnelle, celle du monde extérieur, celle de Dieu. Cette triple connaissance, c'est la raison qui la donne au même titre que la moindre connaissance, la raison, faculté unique de tout savoir, principe unique de toute certitude, règle unique du vrai et du faux, du bien et du mal, qui seule peut s'apercevoir de ses écarts, se corriger quand elle se trompe, se redresser quand elle s'égare, s'accuser, s'absoudre ou se condamner elle-même. Et il ne faut pas s'imaginer que la raison attende de longs développements pour apporter à l'homme cette triple connaissance de lui-même, du monde et de Dieu; non, cette triple connaissance nous est donnée tout entière dans chacune de ses parties, et même dans tout fait de conscience, dans le premier comme dans le dernier. C'est encore la psychologie qui éclaire ici l'ontologie, mais une psychologie à laquelle une réflexion profonde peut seule atteindre.

Peut-il y avoir un seul fait de conscience sans l'intervention de quelque attention? Affaiblissez ou enlevez tout à fait l'attention : nos pensées se confondent et se dissipent peu à peu en rêveries indistinctes, qui bientôt s'évanouissent elles-mêmes, et sont pour nous comme si

elles n'étaient pas. Les perceptions mêmes des sens s'émoussent faute d'attention, et dégénèrent en pures impressions organiques. L'organe est frappé, souvent même avec force; l'esprit étant ailleurs ne perçoit pas l'impression ; il n'y a pas sensation; il n'y a pas conscience. L'attention est donc la condition de toute conscience.

Maintenant tout acte d'attention n'est-il pas un acte plus ou moins volontaire? et tout acte volontaire n'est-il pas marqué de ce caractère que nous nous en considérons comme la cause? et n'est-ce pas cette cause dont les effets varient et qui reste la même, n'est-ce pas cette puissance que ses actes seuls nous révèlent, mais qui se distingue de ses actes, et que ses actes n'épuisent point; n'est-ce pas, dis-je, cette cause, cette force que nous appelons je, moi, notre individualité, notre personnalité, cette personnalité dont nous ne doutons jamais et que nous ne confondons jamais avec aucune autre, parce que nous ne rapportons jamais à aucune autre les actes volontaires qui nous en donnent le sentiment intime et l'inébranlable conviction ?

Le moi nous est donc donné sous la raison de cause, de force. Mais cette force, cette cause que nous sommes, peut-elle tout ce qu'elle veut, et ne rencontre-t-elle pas d'obstacles? Elle en rencontre à tout moment et de tout genre, et au sentiment de notre puissance s'ajoute continuellement celui de notre faiblesse. Des milliers d'impressions nous assaillent sans cesse ; ôtez l'attention, elles n'arrivent pas jusqu'à la conscience; que l'attention s'y applique, le phénomène de la sensation commence. Or ici, en même temps que je me rapporte à moi, comme en étant la cause, l'acte d'attention, je ne puis pas me rap-

porter au même titre la sensation à laquelle l'attention s'applique; je ne le puis pas, mais je ne puis pas non plus ne pas la rapporter à quelque cause, à une cause nécessairement autre que moi, c'est-à-dire à une cause extérieure, et à une cause extérieure dont l'existence est aussi certaine pour moi que mon existence propre, puisque le phénomène qui me la suggère m'est aussi certaine que le phénomène qui m'avait suggéré la mienne, et que tous deux me sont donnés l'un avec l'autre.

Voilà donc deux espèces de causes distinctes l'une de l'autre : l'une personnelle, placée au centre même de la conscience, l'autre en dehors de la conscience et extérieure. La cause que nous sommes est évidemment bornée, imparfaite, finie, puisque à tous moments elle rencontre des obstacles et des limites dans cette variété de causes auxquelles nous rapportons nécessairement les phénomènes que nous ne produisons pas, les phénomènes purement affectifs et non volitifs. D'un autre côté, ces causes elles-mêmes sont bornées et finies, puisque nous leur résistons dans une certaine mesure comme elles nous résistent, et limitons leur action comme elles limitent la nôtre, et qu'elles-mêmes aussi se limitent réciproquement. C'est la raison qui nous découvre ces deux sortes de causes; c'est elle qui, se développant dans la conscience et y apercevant en même temps l'attention et la sensation, aussitôt ces deux phénomènes simultanés aperçus, nous fait concevoir immédiatement les deux sortes de causes distinctes, mais corrélatives et réciproquement finies, auxquelles ils se rapportent. Mais la raison s'arrête-t-elle là? Non, c'est un fait encore, qu'une fois donnée la notion de causes finies et bornées, nous ne

pouvons pas ne pas concevoir une cause supérieure, absolue et infinie, qui est elle-même la cause première et dernière de toutes les autres. La cause interne et personnelle et les causes extérieures sont bien incontestablement des causes relativement à leurs effets propres : mais la même raison qui nous les donne comme causes, nous les donnant aussi comme causes bornées et relatives, nous empêche de nous y arrêter comme à des causes qui se suffisent à elles-mêmes, et nous force de les rapporter à une cause suprême, qui les a fait être et qui les maintient, qui est relativement à elles ce qu'elles sont relativement aux phénomènes qui leur sont propres, et qui étant la cause de toute cause et l'être de tout être, se suffit en soi, et suffit à la raison qui ne cherche et ne trouve rien au delà.

Remarquez bien ce point fondamental, dont les conséquences sont très-graves. Comme la notion du moi est celle de la cause à laquelle nous rapportons les phénomènes de la volition, de même la notion du non-moi est tout entière dans celle de la cause des phénomènes sensitifs et involontaires. Or, l'être que nous sommes et le monde extérieur n'étant que des causes, il s'ensuit que l'être des êtres auquel nous les rapportons, nous est également donné sous la notion de cause. Dieu n'est pour nous qu'à titre de cause; sans quoi la raison ne lui rapporterait ni l'humanité ni le monde. Il n'est substance absolue qu'en tant que cause absolue, et son essence est précisément dans sa puissance créatrice. Il me faudrait ici un volume pour décrire convenablement et mettre dans une pleine lumière la manière dont la raison nous élève à la cause absolue, après nous avoir donné la

dualité de la cause personnelle et des causes extérieures. Je résume en quelques lignes de longues recherches dont on verra les débris dans ces *Fragments*, et la marche dans la *Préface*. C'est cette marche seule que j'ai voulu rappeler.

Il n'y a point ici d'hypothèse : il suffit de rentrer dans sa conscience, mais à une certaine profondeur, pour y retrouver tout ce qui vient d'être exposé : car, pour résumer encore ce résumé, il n'y a pas un seul fait de conscience possible sans le moi ; d'autre part le moi ne peut se connaître sans connaître le non moi ; ni l'un ni l'autre ne peuvent être connus avec la limitation réciproque qui les caractérise, sans une conception plus ou moins distincte de quelque chose d'infini et d'absolu à quoi ils se rapportent. Ces trois idées du moi ou de la personne libre, du non moi ou de la nature, de leur cause et de leur substance absolue ou de Dieu, se tiennent étroitement et composent un seul et même fait de conscience dont les éléments sont inséparables. Il n'y a pas un homme qui ne porte ce fait tout entier avec soi dans sa conscience. De là la foi naturelle et permanente du genre humain. Mais tout homme ne se rend pas compte de ce qu'il sait. Savoir sans s'en rendre compte, savoir en s'en rendant compte, c'est là toute la différence possible de l'homme à l'homme, du peuple au philosophe. Dans l'un la raison est toute spontanée et atteint d'abord tous ses objets, mais sans revenir sur elle-même et se demander compte de ses procédés ; dans l'autre la réflexion s'ajoute à la raison, mais cette réflexion, dans ses investigations les plus profondes, ne peut ajouter à la raison naturelle un seul élément qu'elle ne possède déjà : elle n'y peut rien ajouter

que la connaissance d'elle-même. Encore je dis la réflexion bien dirigée ; car si elle l'est mal, elle ne comprend pas la raison naturelle tout entière ; elle lui retranche quelque élément, et ne répare ses mutilations que par des inventions arbitraires. Omettre d'abord, ensuite inventer, c'est là le vice commun de presque tous les systèmes de philosophie. La prétention de celui-ci est de reproduire dans ses formules scientifiques la pure croyance du genre humain, pas moins que cette croyance, pas plus que cette croyance, cette croyance seule, mais elle tout entière. Son caractère singulier est de fonder l'ontologie sur la psychologie, et de passer de l'une à l'autre à l'aide d'une faculté psychologique et ontologique tout ensemble, subjective et objective à la fois, qui apparaît en nous sans nous appartenir en propre, éclaire le pâtre comme le philosophe, ne manque à personne et suffit à tous, la raison, qui du sein de la conscience s'étend dans l'infini, et atteint jusqu'à l'être des êtres.

Un système si simple dans ses procédés et ses résultats, qui, partant de la méthode du siècle, retrouve avec elle tous les grands éléments de la croyance éternelle du genre humain, et reconstruit le dogmatisme sans autre instrument que la raison, ne pouvait manquer de choquer les deux écoles qui partagent chez nous la philosophie comme tout le reste, je veux dire l'école sensualiste et l'école théologique, l'une qui enchaîne la raison dans les limites des phénomènes sensibles, l'autre qui la proscrit absolument et la déclare incapable d'arriver à la vérité.

De la polémique de l'école sensualiste contre les *Fragments* [1], j'extrairai les deux ou trois arguments suivants,

1. Voyez particulièrement quelques articles du *Producteur*, journal des

parce qu'ils ont été depuis fort répétés, et sont devenus à mon égard comme le lieu commun du sensualisme.

1° Il y a contradiction entre la méthode d'observation et d'induction proclamée dans la *Préface* et ses applications systématiques ; car quand on part de la conscience, on ne peut arriver légitimement à l'ontologie.

Je réponds à cela que si dans la conscience on trouve une faculté dont le caractère soit d'être universelle et absolue, l'autorité de cette faculté, pour tomber sous l'œil de la conscience, n'est pas renfermée dans les limites de la conscience; sans quoi le sensualisme non plus ne devrait pas sortir de la conscience; car lui aussi, il part d'une donnée de conscience, la sensation, et c'est avec cette donnée qu'il arrive par le raisonnement, dont l'usage lui est encore attesté par la conscience, à la connaissance de l'existence extérieure, c'est-à-dire à l'ontologie. Mais l'objection ne vaut ni contre lui ni contre moi. En effet, la conscience est un pur témoin. Les facultés dont elle témoigne ne cessent pas pour cela d'avoir leur valeur propre et leur portée légitime qu'il s'agit de mesurer et d'apprécier; or la sensation par elle-même est dépourvue de toute lumière, et ne se connaît pas même, tandis que la raison se connaît et connaît tout le reste, et va au delà de la sphère du moi, parce qu'elle n'appartient point au moi.

2° Ce système qui prétend relever le spiritualisme en le fondant sur la base de l'expérience, n'est, après tout, dans

disciples de Saint-Simon, qui préludaient alors au matérialisme mystique qui les a perdus par un matérialisme philosophique et industriel qui leur faisait de nombreux partisans. Ces articles, t. III, p. 525, et t. IV, p. 19, sont de M. Laurent, auteur d'un *Résumé de l'Histoire de la Philosophie*, composé d'après l'ouvrage de M. de Gérando.

ses dernières conclusions, que le système fameux de Spinoza et des Éléates, le panthéisme, qui détruit précisément la notion reçue de Dieu et de la Providence.

C'est pour répondre à cette accusation, qui a trouvé tant d'échos même en dehors de l'école sensualiste, que j'ai écrit une dissertation spéciale sur l'école d'Élée, où je m'explique catégoriquement sur le panthéisme, sur son origine philosophique et historique, sur le principe de ses erreurs, et aussi sur ce qu'il a de bon, d'utile même [1].

Le panthéisme est proprement la divinisation du tout, le grand tout donné comme Dieu, l'Univers-Dieu de la plupart de mes adversaires, de Saint-Simon par exemple. C'est au fond un véritable athéisme, mais auquel on peut mêler, comme l'a fait, sinon Saint-Simon, du moins son école, une certaine teinte religieuse, en appliquant au monde très-illégitimement les idées de bien et de beau, d'infini et d'unité, qui appartiennent seulement à la cause suprême et ne se rencontrent dans le monde qu'en tant qu'il est, comme tout effet, la manifestation de toutes les puissances renfermées dans la cause. Le système opposé au panthéisme est celui de l'unité absolue, tellement supérieure et antérieure au monde qu'elle lui est étrangère, et qu'alors il devient impossible de comprendre comment cette unité a pu sortir d'elle-même, et comment d'un pareil principe on peut tirer ce vaste univers avec la variété de ses forces et de ses phénomènes. Ce dernier système est l'abus de l'abstraction métaphysique, comme le premier est l'abus d'une contemplation exaltée de la nature, retenue, quelquefois à son insu, dans les liens

1. Ier volume de ces *Fragments, philosophie ancienne*, Xénophane et Zénon d'Élée.

des sens et de l'imagination. Ces deux systèmes sont plus naturels qu'on ne peut le supposer quand on ne connaît pas l'histoire de la philosophie, ou qu'on n'a pas soi-même passé par les divers états d'âme et d'intelligence qui produisent l'un et l'autre. En général tout naturaliste doit se garder du premier, et tout métaphysicien du second. La perfection, mais aussi la difficulté, est de ne pas perdre le sentiment de la nature dans la méditation et dans l'école, et, en présence de la nature, de remonter en esprit et en vérité jusqu'au principe invisible que nous manifeste et nous voile en même temps la ravissante harmonie du monde. Conçoit-on que ce soit l'école sensualiste qui élève contre quelqu'un l'accusation de panthéisme, et qui l'élève contre moi? M'accuser de panthéisme, c'est m'accuser de confondre la cause première, absolue, infinie, avec l'univers, c'est-à-dire avec les deux causes relatives et finies du moi et du non-moi dont les bornes et l'évidente insuffisance sont le fondement sur lequel je m'élève à Dieu. En vérité, je ne croyais pas avoir jamais à me défendre d'un pareil reproche. Mais si je n'ai pas confondu Dieu et le monde, si mon Dieu n'est pas l'Univers-Dieu du panthéisme, il n'est pas non plus, j'en conviens, l'abstraction de l'unité absolue, le Dieu mort de la scholastique; et Dieu n'étant donné qu'en tant que cause absolue, à ce titre, selon moi, il ne peut pas ne pas produire, de sorte que la création cesse d'être inintelligible et qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu. Ce dernier point m'a paru d'une telle importance, que je n'ai pas craint de l'exprimer avec toute la force qui était en moi. « Le Dieu de la conscience n'est « pas un Dieu abstrait, un roi solitaire relégué par delà la

« création sur le trône désert d'une éternité silencieuse « et d'une existence absolue qui ressemble au néant même « de l'existence. C'est un Dieu à la fois vrai et réel, à la fois « substance et cause, un et plusieurs, éternité et temps, « espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et tota- « lité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son « plus humble degré, infini et fini tout ensemble [1] »... Chose admirable! c'est de ce passage qu'on a conclu que mon système n'était que celui de Spinoza et des Éléates. Il n'y a qu'une petite difficulté à cela, c'est que précisément ce passage est dirigé contre toute spéculation métaphysique dans l'esprit de Spinoza et des Éléates. J'en demande bien pardon à mes adversaires, mais le Dieu de Spinoza et des Éléates est une pure substance et non pas une cause [2]. La substance de Spinoza a des attributs plutôt que des effets. Dans le système de Spinoza, la création est impossible; dans le mien, elle est nécessaire [3]. Quant aux Éléates, ils n'admettent ni le témoignage des sens, ni l'existence de la diversité, ni celle d'aucun phénomène, et ils absorbent l'univers entier dans l'abîme de l'unité absolue. N'importe; mes adversaires ont tant répété que j'étais panthéiste et Éléate, ce qui implique contradiction, que pendant quelque temps cela fut convenu dans une partie assez nombreuse du public, et qu'il m'a

1. Plus haut, p. 34.

2. Sur les Éléates, voyez, outre la dissertation précédemment indiquée, l'exposition de leur système, 2e série, t. II, leç. VIIe, *Philosophie grecque. Ses commencements. Sa maturité;* sur Spinoza, *ibid.*, leç. XIe, *Philosophie moderne*, XVIIe *siècle, Sensualisme et idéalisme.*

3. Sur le vrai sens dans lequel il faut entendre la nécessité de la création, voyez 2e série, 1er vol. leç. Ve, avec la note 3 de l'Appendice, ainsi que l'*Avertissement* de la 3e édition, plus bas, p. 108 sqq.

fallu faire une histoire de l'école d'Élée pour prouver que je n'étais pas de cette école.

3° Mais voici la grande, la foudroyante objection : tout cela n'est qu'une importation de la philosophie allemande, et cette seule idée soulève autant certains patriotismes que si j'eusse introduit l'étranger dans le cœur de mon pays. Je répondrai nettement qu'en philosophie il n'y a d'autre patrie que la vérité, et qu'il ne s'agit pas de savoir si la philosophie que j'enseigne est allemande, anglaise ou française, mais si elle est vraie. A-t-on jamais parlé d'une géométrie ou d'une physique française? et la philosophie, par la nature même de son objet, n'a-t-elle pas ou du moins ne poursuit-elle pas ce caractère d'universalité dans lequel toutes les distinctions de nationalité s'évanouissent? Et puis, n'avons-nous pas emprunté pour les arts à l'Italie, et n'empruntons-nous pas tous les jours encore à l Angleterre pour l'intelligence et la pratique du gouvernement représentatif, pour l'économie politique et tout ce qui regarde la vie extérieure? Pourquoi donc n'emprunterions-nous pas aussi à l'Allemagne, pour ce qui regarde la vie intérieure, l'art de l'éducation et la philosophie? Enfin nos adversaires ont-ils oublié d'où leur vient leur propre philosophie? Cette philosophie n'est-elle pas une importation de la philosophie de Locke, c'est-à-dire une philosophie anglaise, une philosophie étrangère? Et cependant elle a régné en France pendant toute la fin du dix-huitième siècle avec une autorité presque illimitée; elle y a été nationale autant qu'une philosophie peut l'être. Celle de Descartes aussi avait régné en France au dix-septième siècle; elle y avait été profondément nationale, puisque toute l'élite de la nation, de-

puis Bossuet jusqu'à mademoiselle de Sévigné [1], avait subi son ascendant. Et pourtant ces deux philosophies, qui, à un demi-siècle de distance, ont été en France presque également nationales, sont diamétralement opposées. D'où leur vient donc leur nationalité commune, dans les différences profondes qui les séparent? Selon moi, le secret de la commune nationalité de ces deux philosophies contraires est tout entier dans l'esprit commun qui préside à toutes les deux, et qui domine toutes leurs différences : cet esprit de méthode et d'analyse, ce besoin de netteté, de précision, de liaison parfaite, qui est l'esprit français par excellence. Voilà notre vraie nationalité en philosophie; voilà celle dont il faut nous relever, et qu'il ne faut abandonner à aucun prix. Si j'ai péché contre celle-là, je me reconnais coupable, mais coupable bien malgré moi. Mais l'esprit français, pour rester fidèle à lui-même, n'est pas condamné à ignorer tout le reste; il n'a rien à craindre du contact des écoles philosophiques qui fleurissent dans les autres parties de la grande famille européenne; il saura bien, avec sa sagacité et sa fermeté ordinaires, y discerner le bien et le mal, rendre au vent ce qui est vapeur et chimère, et profiter de ce qui est solide et vrai. Ce n'était donc pas une mauvaise entreprise de s'engager dans les profondeurs un peu sombres de la philosophie allemande, d'y rechercher les trésors de méditation qu'elle peut receler, et de les faire connaître à la France. S'il y a quelque mal à cela; oui, j'en conviens, j'ai donné le premier ce fatal exemple; j'ai ouvert la route : de toutes parts on y est entré sur mes

1. Voyez *Fragments de philosophie cartésienne*, LE CARDINAL DE RETZ CARTÉSIEN.

pas, et j'ose croire que c'est un service véritable que j'ai rendu à mon pays, et que tôt ou tard on le reconnaîtra. Reste donc la question d'originalité en ce qui me concerne. Mais où ces messieurs ont-ils vu que je prétende à l'originalité? Dans la *République*, le sophiste Thrasymaque faisant à Socrate à peu près le même reproche, Socrate lui répond : « Tu as raison, Thrasymaque, de dire « que je vais de tous côtés apprenant des autres; mais tu « as tort d'ajouter que je ne leur en sais aucun gré : au « contraire, je leur en témoigne ma reconnaissance au« tant qu'il est en moi [1]. » Ici Socrate, c'est Platon luimême, c'est Aristote, c'est Leibnitz, c'est quiconque a eu le bonheur de naître avec une âme un peu élevée, un esprit de quelque étendue et l'amour de la vérité, dans un siècle de lumières, riche en grands exemples et en beaux génies. Et moi aussi, j'ai toujours remercié la Providence de m'avoir fait naître dans un temps où j'ai rencontré tant de sources d'instruction, tant de livres et tant d'hommes dont le commerce m'a été utile. Loin de prétendre que je n'ai pas eu de maîtres, j'avoue que j'en ai eu beaucoup et dans le passé et dans le présent, et en France et hors de France. Pour abréger, je ne parlerai ici que des contemporains.

Il est resté et restera toujours dans ma mémoire, avec une émotion reconnaissante, le jour où, pour la première fois en 1810, élève de l'école normale, destiné à l'enseignement des lettres, j'entendis M. Laromiguière. Ce jour décida de toute ma vie : il m'enleva à mes premières études qui me promettaient des succès paisibles, pour me jeter dans une carrière où les contrariétés et les

1. *République*, t. IX de ma traduction, p. 27.

orages ne m'ont pas manqué. Je ne suis pas Malebranche; mais j'éprouvai en entendant M. Laromiguière ce qu'on dit que Malebranche éprouva en ouvrant par hasard un traité de Descartes. M. Laromiguière enseignait la philosophie de Locke et de Condillac, heureusement modifiée sur quelques points, avec une clarté, une grâce, qui ôtaient jusqu'à l'apparence des difficultés, et avec un charme de bonhomie spirituelle qui pénétrait et subjuguait [1]. L'école normale lui appartenait tout entière. L'année suivante, un enseignement nouveau vint nous disputer au premier; et M. Royer-Collard, par la sévérité de sa logique, par la gravité et le poids de sa parole, nous détourna peu à peu, et non pas sans résistance, du chemin battu de Condillac, dans le sentier devenu depuis si facile, mais alors pénible et infréquenté, de la philosophie écossaise [2]. A côté de ces deux éminents professeurs, j'eus l'avantage de trouver encore un homme sans égal en France pour le talent de l'observation intérieure, la finesse et la profondeur du sens psychologique, je veux parler de M. de Biran [3]. Me voilà déjà de compte fait trois maîtres en France; je ne dirai jamais tout ce que je leur dois. M. Laromiguière m'initia à l'art de décomposer la pensée; il m'exerça à descendre des idées les plus abstraites et les plus générales que nous possédions aujourd'hui, jusqu'aux sensations les plus vulgaires qui en sont la première origine,

1. Voyez plus bas l'article sur les Leçons de M. Laromiguière, et dans les *Fragments littéraires*, le discours prononcé sur sa tombe.

2. Voyez les fragments des leçons de M. Royer-Collard, dans les t. III et IV des *Œuvres de Reid*, trad. de M. Jouffroy. La 1re série de mon cours contient de perpétuelles allusions à ces leçons admirables.

3. J'ai publié ses œuvres, et me suis efforcé de conserver sa mémoire. Voyez plus bas l'article consacré à ce grand métaphysicien.

et à me rendre compte du jeu des facultés, élémentaires ou composées, qui interviennent successivement dans la formation de ces idées. M. Royer-Collard m'apprit que, si ces facultés ont en effet besoin d'être sollicitées par la sensation pour se développer et porter la moindre idée, elles sont soumises dans leur action à certaines conditions intérieures, à certaines lois, à certains principes, que la sensation n'explique pas, qui résistent à toute analyse, et qui sont comme le patrimoine naturel de l'esprit humain. Avec M. de Biran, j'étudiai surtout les phénomènes de la volonté. Cet observateur admirable m'enseigna à démêler dans toutes nos connaissances, et même dans les faits les plus simples de conscience, la part de l'activité volontaire, de cette activité dans laquelle éclate et se révèle notre personnalité.

C'est sous cette triple discipline que je me suis formé; c'est ainsi préparé que je suis entré, en 1815, dans l'enseignement public de la philosophie, à l'école normale et à la faculté des lettres.

J'eus bientôt, ou je crus avoir épuisé l'enseignement de mes premiers maîtres, et je cherchai des maîtres nouveaux : après la France et l'Écosse, mes yeux se portèrent naturellement vers l'Allemagne. J'appris donc l'allemand, et me mis à déchiffrer avec des peines infinies les principaux monuments de la philosophie de Kant, sans autre secours que la barbare traduction latine de Born. Je vécus ainsi deux années entières, comme enseveli dans les souterrains de la psychologie kantienne, et uniquement occupé du passage de la psychologie à l'ontologie. J'ai déjà dit comment la psychologie elle-même me l'enseigna, et comment je traversai la philosophie de Kant.

C'est alors, à la fin de l'année 1817, que je fis une course en Allemagne. Je puis dire qu'à cette époque de ma vie, j'étais précisément dans l'état où s'était trouvée l'Allemagne elle-même au commencement du dix-neuvième siècle, à l'apparition de la *Philosophie de la nature*. Je ne vis qu'elle en Allemagne. Sans doute j'y rencontrai des hommes d'un mérite incontestable, en possession d'une juste renommée, utilement appliqués à combler les lacunes de la philosophie de Kant, à réparer ses imperfections, et à la mettre en état de résister à la nouvelle philosophie. Je rendis justice à leurs talents, mais sans épouser leur cause. Je rencontrai aussi l'école de Jacobi, à peu près réunie à celle de Kant contre l'ennemi commun, travaillant de concert à élever la foi au-dessus de la raison, et plaçant la foi dans l'enthousiasme. Et l'enthousiasme en effet est une des sources les plus légitimes de la foi ; car l'enthousiasme n'est pas autre chose que l'intuition spontanée de la vérité, intuition plus naturelle, et plus sûre que la réflexion, et qui n'est pas moins réelle et ne tombe pas moins sous l'œil de la conscience. Mais l'erreur de l'école de Jacobi est de ne pas voir que cet enthousiasme véridique, cette illumination qui ressemble à une prophétie, appartient à la raison elle-même, et n'en est qu'une application plus pure et plus haute, de telle sorte que la foi a sa racine encore dans la raison. Jacobi au contraire sépare la raison et la foi, et par là, ôtant à la foi sa base et sa règle, il l'abandonne à tous les écarts du cœur et de l'imagination, et ne laisse à la philosophie d'autre asile qu'un mysticisme inquiet et brillant, sans vraie lumière et sans vrai repos [1]. Une philosophie qui part préci-

1. Sur l'enthousiasme et le sentiment, voyez 1re série, t. II, leç. XIIe,

sément du divorce de la foi et de la raison était trop opposée aux résultats auxquels j'étais parvenu pour m'arrêter, m'intéresser même, et je ne fus vivement frappé que de la nouvelle philosophie. Elle agitait encore et partageait l'Allemagne comme aux jours de sa nouveauté. Le grand nom de Schelling retentissait dans toutes les écoles, ici célébré, là presque maudit, partout excitant cet intérêt passionné, ce concert d'ardents éloges et d'attaques violentes que nous appelons la gloire. Je ne vis pas Schelling cette fois ; mais à sa place je rencontrai, sans le chercher et comme par hasard, Hegel à Heidelberg.

Il s'en faut bien que Hegel fût alors l'homme célèbre que j'ai depuis retrouvé à Berlin, fixant sur lui tous les regards, et à la tête d'une école nombreuse et ardente. Hegel n'avait encore d'autre réputation que celle d'un disciple distingué de Schelling. Il avait publié des livres qu'on avait peu lus; son enseignement commençait à peine à le faire connaître davantage. L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* paraissait en ce moment, et j'en eus un des premiers exemplaires. C'était un livre tout hérissé de formules d'une apparence assez scholastique, et écrit dans une langue très-peu lucide, surtout pour moi. Hegel ne savait pas beaucoup plus le français que je ne savais l'allemand ; il était enfoncé dans ses études, mal sûr encore de lui-même et de sa renommée. Je ne puis comprendre comment un jeune homme obscur parvint à l'intéresser ; mais au bout d'une heure il fut à moi comme je fus à lui, et jusqu'au dernier moment notre

leç. XVIIe, leç. XXIVe, etc., et, t. IV, leç. XIIIe et leç. XIVe, esthétique et morale d'Hutcheson, etc. Sur Jacobi, voyez 2e série, t. III, leç. XIIIe, p. 11, sqq., et Tennemann, t. II, p. 521.

amitié, plus d'une fois éprouvée, ne s'est pas démentie. Dès la première conversation, je le devinai, je me sentis en présence d'un homme supérieur ; et quand d'Heidelberg je continuai ma course en Allemagne, je l'annonçai partout, je le prophétisai en quelque sorte ; et à mon retour en France, je dis à mes amis : Messieurs, j'ai vu un homme de génie. L'impression que m'avait laissée Hegel était profonde, mais confuse. L'année suivante j'allai chercher à Munich l'auteur même du système. On ne peut pas se moins ressembler que le disciple et le maître. Hegel laisse à peine tomber de rares et profondes paroles, quelque peu énigmatiques; sa diction forte, mais embarrassée, son visage immobile, son front couvert de nuages, semblent l'image de la pensée qui se replie sur elle-même. Schelling est la pensée qui se développe; son langage est, comme son regard, plein d'éclat et de vie : il est naturellement éloquent. J'ai passé un mois entier avec lui et Jacobi à Munich, en 1818, et c'est là que j'ai commencé à voir un peu plus clair dans *la philosophie de la nature*.

Qu'est-ce donc que cette philosophie? Puis-je le dire ici en quelques mots? Est-il possible d'en donner même la moindre idée intelligible à ceux qui n'ont pas passé par tous les antécédents de cette philosophie, par tous les degrés de l'école de Kant? Le dernier mot de la philosophie de Kant avait été le système de Fichte, et le dernier mot du système de Fichte était le *moi* posé ou plutôt se posant lui-même comme principe unique. Arrivée à cette extrémité, il fallait que la philosophie allemande y pérît ou qu'elle en sortît : Schelling est l'homme qui la tira du labyrinthe d'une psychologie à la fois idéaliste et sceptique

pour la rendre à la réalité et à la vie. Il revendiqua surtout les droits du monde extérieur, de la nature, et c'est de là que sa philosophie a tiré son nom. Dans le système de Kant et de Fichte, toute existence absolue et substantielle n'est plus qu'une hypothèse, sans autre fondement que le besoin du sujet et du moi, qui l'admet pour se satisfaire lui-même. Schelling, pour sortir du relatif et du subjectif, se place d'emblée dans l'absolu. Selon lui, la philosophie, si elle veut un terrain solide, doit laisser là la psychologie et la dialectique, le moi comme le non-moi, et, sans s'embarrasser des objections du scepticisme, s'élever d'abord jusqu'à l'être absolu, substance commune et commun idéal du moi et du non-moi, qui ne se rapporte exclusivement ni à l'un ni à l'autre, mais qui les comprend tous les deux et en est l'identité. Cette identité absolue du moi et du non-moi, de l'homme et de la nature, c'est Dieu. Il suit de là que Dieu est dans la nature aussi bien que dans l'homme. Il suit encore que cette nature a en elle-même autant de valeur que l'homme, qu'elle a sa vérité comme lui puisqu'elle existe au même titre, et qu'elle lui doit ressembler puisqu'elle dérive du même principe : leur seule différence est celle de la conscience à la non-conscience. D'autre part, Dieu ne peut être moins dans l'humanité que dans la nature ; si la nature est en quelque sorte aussi rationnelle que l'esprit de l'homme, l'esprit de l'homme doit avoir des lois aussi nécessaires que celles de la nature ; et le monde de l'humanité est aussi régulièrement fait que le monde extérieur ; or le monde de l'humanité se manifeste dans l'histoire ; l'histoire a donc ses lois ; elle forme donc dans ses diverses époques et dans ses aberrations apparentes un système

harmonieux, comme le monde extérieur est un dans la diversité de ses phénomènes. De cette double conséquence et de leur commun principe dérive la haute importance des études historiques et des sciences physiques. De là, pour la première fois, l'idéalisme introduit dans les sciences physiques et le réalisme dans l'histoire; les deux sphères de la philosophie jusque-là ennemies, la psychologie et la physique, enfin réconciliées; un admirable sentiment à la fois de raison et de vie, une poésie sublime répandue dans toute la philosophie; et par-dessus tout cela l'idée de Dieu partout présente, et servant au système entier de principe et de lumière.

Les premières années du dix-neuvième siècle ont vu paraître ce grand système. L'Europe le doit à l'Allemagne, et l'Allemagne à Schelling. Schelling l'a mis au monde, mais il l'a laissé rempli de lacunes et d'imperfections de toute espèce. Hegel, venu après Schelling, appartient à son école : il s'y est fait une place à part, non-seulement en développant et en enrichissant le système, mais en lui donnant à plusieurs égards une face nouvelle. Les admirateurs d'Hegel le considèrent comme l'Aristote d'un autre Platon : les partisans exclusifs de Schelling ne veulent voir en lui que le Wolf d'un autre Leibnitz. Quoi qu'il en soit de ces comparaisons un peu altières, personne ne peut nier qu'au maître a été donnée une invention puissante, et au disciple une réflexion profonde. Hegel a beaucoup emprunté à Schelling; moi, bien plus faible que l'un et que l'autre, j'ai emprunté à tous les deux. Il y a de la folie à me le reprocher, et il n'y a pas certes à moi grande humilité à le reconnaître. Il y a plus de douze années, en dédiant à Schelling et à Hegel mon édition du Commen-

taire de Proclus sur le *Parménide*, je les appelais publiquement tous les deux *mes amis et mes maîtres, et les chefs de la philosophie de notre siècle*[1]. Il m'est doux de renouveler aujourd'hui cet hommage, et je ne le répéterai jamais assez au gré de ma sincère admiration et de ma tendre amitié. Grâce à Dieu, je n'ai pas l'âme faite de manière à être jamais embarrassé de la reconnaissance. Mais tout en me plaisant à proclamer les ressemblances qui rattachent la philosophie que je professe à celle de ces deux grands maîtres, je dois aussi à la vérité d'avouer que des différences fondamentales me séparent d'eux, bien malgré moi. Un critique écossais dont l'érudition égale la sagacité, et qu'on n'accusera pas assurément de flatterie envers moi, M. Hamilton a signalé ces différences[2]. Je rougirais d'y insister[3]; mais je ne puis pas ne pas rappeler la première et la plus féconde de toutes, celle de la méthode. Comme je l'ai déjà dit, mes deux illustres amis se placent d'abord au faîte de la spéculation; moi, je pars de l'expérience. Pour échapper au caractère subjectif des inductions d'une psychologie imparfaite, ils débutent par l'ontologie, qui n'est plus alors qu'une hypothèse; moi, je débute par la psychologie,

1. *Amicis et magistris, philosophiæ præsentis ducibus. Procli Opera*, t. IV, 1821. Voyez aussi dans ma traduction de Platon, t. III (1826), la dédicace du *Gorgias*.

2. *Edinburgh Review*, no 99.

3. Un sentiment de délicatesse et de fierté m'a porté ici à peindre en beau la *Philosophie de la nature*, et à exagérer un peu ce que je lui dois. A mesure que la nouvelle philosophie allemande s'est de plus en plus développée, je m'en suis séparé plus visiblement, et on peut dire que l'école qui se prétend aujourd'hui l'héritière directe de M. Hegel, n'a pas, même en Allemagne, d'adversaires plus décidés que mes amis et moi, pour le fond et pour la forme, pour les principes comme pour la méthode.

et c'est la psychologie elle-même qui me conduit à l'ontologie et me sauve à la fois du scepticisme et de l'hypothèse. Dans la confiance que la vérité porte avec elle son évidence, et que c'est d'ailleurs à l'ensemble à justifier toutes les parties, Hegel débute par des abstractions qui sont pour lui le fondement et le type de toute réalité; mais nulle part il n'indique ni ne décrit le procédé qui lui donne ces abstractions. Schelling parle bien quelquefois de l'intuition intellectuelle comme du procédé qui saisit l'être lui-même; mais de peur d'imprimer un caractère subjectif à cette intuition intellectuelle, il prétend qu'elle ne tombe pas dans la conscience, ce qui la rend pour moi absolument incompréhensible. Tout au contraire, dans ma théorie, l'intuition intellectuelle, sans être personnelle et subjective, atteint l'être du sein de la conscience; elle est un fait de conscience tout aussi réel que celui de la conception réfléchie, mais seulement plus difficile à saisir, sans être pourtant insaisissable, car il serait alors comme s'il n'était pas. Enfin à quelle faculté appartient l'intuition intellectuelle de Schelling? Est-ce à une faculté spéciale? ou bien n'est-elle, comme dans ma théorie, qu'un degré plus élevé et plus pur de la raison? Je ne crois pas qu'il soit permis de glisser légèrement sur tous ces points et sur bien d'autres que je ne puis pas même indiquer. Loin de là, je suis profondément convaincu qu'on ne peut éclairer avec trop de soin le passage de la psychologie à l'ontologie, pour que celle-ci ne soit pas ou du moins ne paraisse pas un tissu d'hypothèses plus ou moins artistement enchaînées. Ici comme partout se manifeste la différence générale qui me sépare de la nouvelle école allemande, à savoir, le caractère psycholo-

gique empreint dans toutes mes vues, et auquel je m'attache scrupuleusement comme à un appui pour ma faiblesse et à une garantie pour mes inductions [1].

J'ai presque besoin de demander grâce pour cette apologie, qui peut-être ressemble plus à un chapitre de mémoires particuliers qu'à une discussion de philosophie. A présent, du moins, le lecteur en sait autant que moi-même sur tous ceux qui ont influé sur mon esprit et sur mes idées. Quant à mon originalité, j'en fais très-bon marché. Je n'ai jamais cherché et ne cherche qu'une chose, la vérité, d'abord pour m'en nourrir et m'en pénétrer moi-même, ensuite pour la communiquer à mes semblables. J'ai déjà eu bien des maîtres, et j'espère bien être toujours jusqu'à mon dernier soupir le disciple de quiconque aura quelque vérité nouvelle à m'apprendre.

Je passe maintenant à d'autres adversaires, aux accusations tout autrement graves de l'école théologique.

Que peut-il y avoir entre l'école théologique et moi? Suis-je donc un ennemi du christianisme et de l'Église? J'ai fait bien des cours et beaucoup trop de livres; peut-on y trouver un seul mot qui s'écarte du respect dû aux

1. Voyez sur le caractère de la philosophie de Schelling, l'excellent résumé de Tennemann, *Manuel de l'Histoire de la Philosophie*, traduction française, t. II. Pour Hegel, il me suffit de citer la division de son *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, troisième édition, Berlin, 1830. Première partie : *Science de la Logique,* prise dans le sens de Platon, comme la science des idées en elles-mêmes, c'est-à-dire des essences nécessaires des choses. Deuxième partie : *Philosophie de la Nature.* Troisième partie : *Philosophie de l'Esprit.* C'est dans cette troisième partie de la science philosophique que se trouve la psychologie. De même dans la *Logique* : 1° l'*Être*; 2° l'*Essence;* 3° la *Notion.* Et dans l'être trois degrés, dans cet ordre : *Seyn, Daseyn, Fürsichseyn.*

choses sacrées? qu'on me cite une seule parole douteuse ou légère, et je la retire, je la désavoue comme indigne d'un philosophe.

Mais peut-être, sans le vouloir et à mon insu, la philosophie que j'enseigne ébranle-t-elle la foi chrétienne? Ceci serait plus dangereux et en même temps moins criminel; car n'est pas toujours orthodoxe qui veut l'être. Voyons; quel est le dogme que ma théorie met en péril? Est-ce le dogme du Verbe et de la Trinité? Si c'est celui-là ou quelque autre, qu'on le dise, qu'on le prouve, qu'on essaie de le prouver; ce sera là du moins une discussion sérieuse et vraiment théologique. Je l'accepte d'avance; je la sollicite.

Non, il ne s'agit pas de tout cela. On ne m'accuse ni de mal parler ni de mal penser du christianisme. Ce n'est pas par tel ou tel endroit que ma philosophie est impie; son impiété est bien autrement profonde; elle est dans son existence même : tout son crime est d'être une philosophie, et non-seulement, comme au treizième siècle, un simple commentaire des décisions de l'Église et des saintes Écritures.

Parlons clairement : L'école théologique, pour mieux défendre la religion, entreprend de détruire la philosophie, toute philosophie, la bonne comme la mauvaise, et peut-être la bonne plus encore que la mauvaise. Voilà pourquoi elle se fait sceptique contre la philosophie; mais c'est un pur jeu; car tout ce scepticisme tend à un dogmatisme énorme. Le grand argument de l'école théologique, et comme son cri de guerre, est l'impuissance de la raison humaine.

Voici l'argumentation connue de cette école.

La raison est une faculté toute personnelle. Quand donc nous affirmons quelque chose au nom de la raison, c'est au nom de notre raison que nous l'affirmons; la certitude n'a point alors d'autre base, d'autre *criterium* que notre sens individuel, ce qui est absurde. Donc la raison ne peut nous donner une certitude véritable. La raison une fois convaincue d'impuissance, il faut chercher une autre autorité. Cette autorité est celle du sens commun opposé au sens individuel, sens commun maintenu par la tradition, rendu visible par l'Église et promulgué par le saint-siége.

On a cent fois renversé ce fastueux échafaudage. D'abord nous soutenons, nous autres philosophes, que ce qu'il plaît à l'école théologique d'appeler raison individuelle est la raison générale, universelle, qui, dans chaque homme, est en abrégé le sens commun du genre humain. Nous soutenons que si ce sens commun existe en effet dans le genre humain, il ne peut se composer de fragments des diverses raisons individuelles, comparées et combinées entre elles; car il ne peut pas y avoir plus dans la collection que dans chacun de ses éléments, et mille raisons individuelles, impuissantes, ne peuvent recevoir l'infaillibilité de leur réunion. Qui fera, d'ailleurs, cette réunion? En un mot, nous soutenons que le sens commun du genre humain existe, parce qu'il y a dans chaque homme une raison non individuelle mais générale, qui, étant la même dans tous, parce qu'elle n'est individuelle dans aucun, constitue la véritable fraternité des hommes et le patrimoine commun de l'espèce humaine. Autrement le sens commun est une pure hypothèse. Supposons que cette hypothèse soit une vérité, pour que chacun sou-

mette son sens individuel au sens commun de l'espèce, il faut au moins que chacun puisse reconnaître ce sens commun : mais comment le reconnaîtrait-il? serait-ce avec son sens individuel? évidemment puisqu'il n'y a plus rien de mieux dans l'homme. Mais alors comment, avec ce sens individuel, reconnaître infailliblement le sens commun? On ne le peut, sous peine de conclure de l'individuel au général, et de se prendre soi-même pour mesure de la certitude. Il faudrait donc avoir en soi d'abord une mesure de certitude, pour reconnaître celle que l'on nous propose. Il faudrait en posséder une autre encore, pour reconnaître que l'Église représente en effet le sens commun de l'espèce humaine; car c'est ce rapport de conformité qui fait seul toute l'autorité de l'Église. Apparemment c'est une soumission raisonnable qu'on nous demande; or, pour cette soumission raisonnable, l'emploi de la raison est déjà nécessaire.

Toute l'éloquence et tous les sophismes du monde ne peuvent masquer ce perpétuel paralogisme [1]. Et pourtant voilà l'argumentation dont on triomphe. Sans cesse battue, on la reproduit sans cesse. Elle a monté des journaux du parti dans les mandements des évêques; elle fait le fond de l'enseignement des séminaires; elle remplit la première chaire de la chrétienté [2]; et, pour que rien ne manque à l'inconséquence, les protestants l'ont trouvée si merveilleuse qu'ils n'ont point hésité à l'emprunter au catholicisme. Ouvrez toutes les publications méthodistes [3] : au talent près, vous croyez lire M. l'abbé de La Mennais.

1. Voyez plus bas, *Préface de la traduction de Tennemann*.

2. *De Methodo philosophandi*, pars prima, Romæ, 1828, par le Père Ventura, théatin, professeur au collége de la Sapienza.

3. Voyez *le Semeur*, organe du parti méthodiste.

Mêmes principes, même manière de raisonner, même haine de la raison et de la philosophie; la seule différence est qu'au sens commun on substitue la parole de Dieu, et les saintes Écritures à l'Église. Dans toute philosophie, dit-on, c'est toujours un homme qui parle; c'est un homme seul qui s'adresse à notre raison avec la sienne; mais nous ne voulons nul homme entre nous et la vérité; nous ne voulons nous rendre qu'à Dieu lui-même et à sa parole. Vraiment, nos adversaires ne sont pas difficiles; mais, de grâce, qui leur enseigne cette parole? qui leur répond qu'elle est la parole de Dieu? quel motif ont-ils de le croire? Qui leur dit que Dieu a parlé? et à quel signe le reconnaissent-ils? Ceux-ci, pour nous le prouver, nous proposent des recherches d'érudition et de critique historique; ceux-là en appellent à une sorte d'illumination immédiate dans la lecture des saintes Écritures. Mais il est trop étrange de nous renvoyer à la critique de peur de la philosophie, et à l'histoire pour éviter que les hommes ne se mettent entre la vérité et nous. Quant à l'illumination immédiate, l'intervention de la raison y est moins évidente, mais elle est tout aussi réelle. En effet, quelle est celle de nos facultés qui dans la lecture des saintes Écritures doit recevoir ces subites lumières? Ce n'est pas la sensibilité probablement; ce n'est pas l'imagination; ce n'est pas non plus le raisonnement, etc.; cherchez, et vous verrez qu'il faut bien que ce soit la raison. C'est la raison qui, pourvue du pouvoir de reconnaître le vrai, le bien, le beau, le grand, le saint, le divin, partout où il est, le reconnaît dans les saintes Écritures, comme elle le reconnaît dans la nature, comme elle le reconnaît dans la conscience et dans l'âme, qui est une Bible aussi à sa ma-

nière. Vous voulez réduire la philosophie à un commentaire des saintes Écritures : vous vous fiez donc à qui fera ce commentaire. Les saintes Écritures ont leurs obscurités et leurs voiles; leur langage est celui du symbolique Orient: pour le comprendre et l'interpréter, une raison très-exercée et très-développée est nécessaire. C'est donc, en dernière analyse, à la raison qu'il en faut revenir; c'est son témoignage qui mesure tous les autres témoignages; c'est sur son autorité que reposent toutes les autres autorités. Si cette autorité est purement individuelle, comme on le prétend, il n'y a plus de certitude au monde, plus de vérité universelle. Mais s'il y a de la certitude, s'il y a des vérités universelles, c'est que la raison qui nous les enseigne a en elle-même une autorité souveraine et universelle. On ne peut en vérité s'empêcher de sourire en voyant une secte protestante, après s'être séparée de l'Église au nom du droit du libre examen, finir par renier l'autorité de la faculté qui examine. Qu'elle retourne donc à l'Église ; elle y trouvera du moins une règle uniforme, une discipline générale qui sera pour elle un appui et un refuge contre les extravagances du mysticisme.

Est-il besoin d'avertir qu'il ne s'agit pas ici du Christianisme, ni de l'Église, ni des saintes Écritures, mais seulement de la guerre imprudente qu'un zèle malentendu déclare en leur nom à la raison et à la philosophie? Séparer la foi de la raison est mal servir la foi au dix-neuvième siècle. Réduire la philosophie à la théologie est un anachronisme intolérable. La philosophie est à jamais émancipée. Il y a presque du ridicule à venir lui proposer aujourd'hui de n'être plus que la servante de la théologie. Laissons-leur à chacune une convenable indépendance.

Elles peuvent très-bien subsister ensemble. Leur domaine est distinct, et il est assez vaste pour qu'elles n'aient pas besoin d'entreprendre l'une sur l'autre. La religion qui s'adresse à tous les hommes, manquerait son but si elle se présentait sous une forme que l'intelligence seule pût atteindre, car alors ses enseignements seraient perdus pour les trois quarts de l'espèce humaine. Elle ne parle pas seulement à l'intelligence, mais elle parle aussi au cœur, aux sens, à l'imagination, à l'homme tout entier. C'est là ce qui rend son utilité incomparablement supérieure à celle de la philosophie, par la multitude des créatures humaines sur lesquelles elle agit. Mais cet immense avantage entraîne aussi des inconvénients qui paraissent peu à peu dans le progrès du temps et de la civilisation. A la lettre, les religions sont les institutrices et les nourrices du genre humain. C'est à elles qu'appartiennent les temples, les places publiques, toutes les grandes influences, la popularité, la puissance. Il n'en est point ainsi de la philosophie. Elle ne parle qu'à l'intelligence, et par conséquent à un très-petit nombre d'hommes; mais ce petit nombre est l'élite et l'avant-garde de l'humanité. Les fonctions de la philosophie et de la religion étant aussi différentes, pourquoi donc se combattraient-elles? Elles servent toutes deux l'espèce humaine chacune à sa manière et selon les formes qui leur sont propres. La philosophie serait insensée et criminelle de vouloir détruire la religion, car elle ne peut espérer la remplacer auprès des masses, qui ne peuvent suivre des cours de métaphysique. D'un autre côté, la religion ne peut détruire la philosophie; car la philosophie représente le droit sacré et le besoin invincible de la raison humaine de se rendre compte

de toutes choses. Une théologie profonde qui connaîtrait son véritable terrain, ne serait jamais hostile à la philosophie, dont à la rigueur elle ne peut se passer ; et en même temps une philosophie qui connaîtrait bien la nature de la philosophie, son véritable objet, sa portée et ses limites, ne serait jamais tentée d'imposer ses procédés à la théologie. C'est toujours la mauvaise philosophie et la mauvaise théologie qui se querellent. Le Christianisme est le berceau de la philosophie moderne, et j'ai moi-même signalé plus d'une haute vérité cachée sous le voile des images chrétiennes [1]. Que ces saintes et sublimes images entrent de bonne heure dans les âmes de nos enfants, et y déposent les germes de toutes les vérités : la patrie, l'humanité, la philosophie elle-même, y trouveront les plus précieux avantages ; mais il ne faut pas prétendre que jamais la raison n'essaie de se rendre compte de la vérité sous une autre forme que celle-là. Ce serait méconnaître la diversité et la richesse des facultés humaines, leurs besoins distincts et la portée légitime de ces besoins ; ce serait s'opposer à la marche nécessaire des choses. Mais au milieu de ces égarements, c'est à la philosophie, attaquée et calomniée, de rendre le bien pour le mal, et, tout en maintenant son indépendance avec une fermeté inébranlable, de maintenir aussi, autant qu'il est en elle, l'alliance naturelle qui l'unit à la religion. Ce serait d'ailleurs une philosophie bien superficielle que celle qui serait embarrassée du Christianisme. Par-là elle s'avouerait elle-même atteinte et convaincue d'une manifeste insuffisance, puisqu'elle ne comprendrait pas et ne pourrait expliquer le plus grand événement du passé, la

1. 2e série, t. Ier, leç. ve, p. 99, etc.

plus grande institution du présent. Ceci m'amène au dernier point sur lequel il me reste à dire quelques mots, à savoir l'application de la philosophie à l'histoire, et singulièrement à l'histoire de la philosophie, pour ne pas sortir de ces *Fragments* et ne pas trop étendre cette préface, déjà bien longue.

IV. — Les vues de tout système sur l'histoire de la science à laquelle il se rapporte sont le jugement le plus certain de ce système, la mesure exacte de ses principes. Est-il incomplet; ne contient-il qu'un seul élément de la conscience et des choses; n'est-il fondé que sur un principe unique, si spécieux et si brillant qu'il puisse être, il est réduit, pour ne pas se renier lui-même, à n'apercevoir aucune vérité dans tous les systèmes fondés sur un principe contraire, et à ne trouver un peu de raison que dans ceux qui reposent sur le même principe. Une pareille conception historique est l'arrêt d'un système; car c'est une triste sagesse que celle qui a pour condition la folie universelle; et ne se défendre qu'en accusant tous les autres, c'est s'accuser et se condamner soi-même. Mais supposez un système qui, par une observation patiente et profonde, et une induction à la fois vaste et scrupuleuse, soit parvenu à embrasser tous les éléments de la conscience et de la réalité; quand ensuite il portera ses regards sur l'histoire, de quelque côté qu'il se tourne, il ne rencontrera pas un seul système d'un peu d'importance dans lequel il ne retrouve quelque élément de lui-même, et avec lequel il ne s'accorde au moins par quelque endroit. En effet, on ne peut guère se séparer assez du sens commun accordé à tous les hommes pour tomber et se reposer dans des erreurs pures de toute vérité : l'erreur ne pénètre

dans l'intelligence que sous le masque d'une vérité qu'elle défigure. Un système vraiment complet s'applique donc avec une facilité merveilleuse à l'histoire. Il n'est pas forcé pour s'absoudre de proscrire tous les systèmes ; il lui suffit de séparer la part inévitable d'erreur mêlée à la portion de vérité qui est la force et la vie de chacun d'eux ; et en opérant de la même façon sur tous, d'ennemis qu'ils étaient par leurs erreurs contraires, il les fait amis et frères par les vérités qu'ils renferment, et ainsi épurés et réconciliés il en compose un vaste ensemble, adéquat à la vérité tout entière. Or cette méthode, à la fois philosophique et historique, qui, en possession de la vérité, sait en retrouver des fragments çà et là dans tous les systèmes, c'est l'éclectisme. Il faut distinguer trois choses dans l'éclectisme : son point de départ, ses procédés et son but ; son principe, ses instruments et ses résultats. L'éclectisme suppose un système qui lui serve de point de départ et de principe pour s'orienter dans l'histoire ; il lui faut pour instrument une critique sévère, appuyée sur une érudition étendue et solide ; il a pour résultat préalable la décomposition de tous les systèmes par le fer et le feu de la critique, et pour résultat définitif leur recomposition en un système unique qui est la représentation complète de la conscience dans l'histoire. L'éclectisme part d'une philosophie, et il tend, par l'histoire, à la démonstration vivante de cette philosophie. Voilà pourquoi je disais à la fin de la préface des *Fragments*, après avoir exposé le système que j'ai rappelé ici : « Je poursuivrai la réforme « des études philosophiques en France, en éclairant l'his- « toire de la philosophie par ce système, et en démon- « trant ce système par l'histoire entière de la philoso-

« phie. » Conçoit-on après cela qu'on n'ait vu dans l'éclectisme qu'un syncrétisme aveugle, qui mêle ensemble tous les systèmes, approuve tout, confond le vrai et le faux, le bien et le mal; un nouveau fatalisme; le rêve d'un esprit malade qui demande à l'histoire un système, faute de pouvoir en produire un? Toutes ces objections s'évanouissent d'elles-mêmes devant le plus rapide examen.

Première objection. — L'éclectisme est un syncrétisme qui mêle ensemble tous les systèmes.

Réponse. — L'éclectisme ne mêle pas ensemble tous les systèmes; car il ne laisse intact aucun système; il décompose chacun d'eux en deux parties, l'une fausse, l'autre vraie; il détruit la première et n'admet que la seconde dans le travail de la recomposition. C'est la partie vraie de chaque système qu'il ajoute à la partie vraie d'un autre système, c'est-à-dire la vérité à la vérité pour en former un ensemble vrai. Il ne mêle jamais un système entier à un autre système entier; il ne mêle donc pas tous les systèmes. L'éclectisme n'est donc pas le syncrétisme; l'un est même l'opposé de l'autre; ils se ressemblent philosophiquement et grammaticalement comme choix et mélange, discernement et confusion.

Seconde objection. — L'éclectisme approuve tout, confond le vrai et le faux, le bien et le mal.

Réponse. — L'éclectisme n'approuve pas tout, car il professe que dans tout système il y a une part considérable d'erreur. Il ne confond pas le vrai et le faux, il les distingue au contraire; il sépare l'un d'avec l'autre, néglige le faux et n'emploie que le vrai.

Troisième objection. — L'éclectisme est le fatalisme.

Réponse. — Il n'y a point de fatalisme à dire que

l'homme est ainsi fait qu'avec son admirable intelligence il saisit toujours quelque chose de la vérité, et qu'avec les bornes de son intelligence, surtout avec sa paresse, sa légèreté, sa présomption, il croit avoir atteint la vérité tout entière quand il n'en possède qu'une partie, d'où il résulte qu'il y a toujours du vrai et du faux, du bien et du mal dans les œuvres de l'homme, et particulièrement dans les systèmes philosophiques. Il y a d'autant moins de fatalisme à cela, que l'éclectisme soutient qu'avec de grands efforts sur soi-même, en redoublant de vigilance, d'attention, de circonspection, on peut arriver à diminuer les chances d'erreur, et que lui-même aspire à ce résultat.

Quatrième objection. — L'éclectisme est l'absence de tout système.

Réponse. — L'éclectisme n'est point l'absence de tout système; car c'est l'application d'un système : il suppose un système, il part d'un système. En effet, pour recueillir et réunir les vérités éparses dans les différents systèmes, il faut d'abord les séparer des erreurs auxquelles elles sont mêlées; or, pour cela, il faut savoir les discerner et les reconnaître : mais, pour reconnaître que telle opinion est vraie ou fausse, il faut savoir soi-même où est l'erreur et où est la vérité; il faut donc être ou se croire déjà en possession de la vérité, et il faut avoir un système pour juger tous les systèmes. L'éclectisme suppose un système déjà formé, qu'il enrichit et qu'il éclaire encore; ce n'est donc pas l'absence de tout système [1].

Maintenant l'éclectisme est-il une conception qui m'appartienne exclusivement? Non sans doute; et je me méfie-

1. Voyez plus bas, sur ce point essentiel, l'article *De la Philosophie en Belgique*.

rais fort d'une idée qui serait entièrement nouvelle dans le monde, et à laquelle personne n'aurait songé. Non, grâce à Dieu, l'éclectisme n'est pas d'hier ; il est né le jour où un esprit bien fait dans une âme bienveillante s'est avisé de chercher à mettre d'accord deux adversaires passionnés, en leur montrant que les opinions pour lesquelles ils se combattent ne sont pas en elles-mêmes inconciliables, et qu'avec quelques sacrifices réciproques il est possible de les faire aller ensemble. L'éclectisme était déjà dans la pensée de Platon et d'Aristote [1] ; il était la prétention déclarée, légitime, ou non, de l'école d'Alexandrie. Chez les modernes, il n'est pas seulement la prétention, il est la pratique constante de Leibnitz [2], et il jaillit de toutes parts des riches points de vue historiques de la nouvelle philosophie allemande. Le temps est venu de l'élever enfin à la rigueur et à la dignité d'un principe ; c'est ce que j'ai essayé de faire. Ce nom, depuis longtemps tombé dans un profond oubli, à peine prononcé par une faible voix, a retenti d'un bout de l'Europe à l'autre, et l'esprit du dix-neuvième siècle s'est reconnu dans l'éclectisme : ils sauront bien faire leur route ensemble à travers tous les obstacles.

Dans un pareil succès, quand l'éclectisme a déjà fait tant de conquêtes qu'il n'avait pas cherchées, il y aurait une faiblesse excessive et d'esprit et de caractère à être surpris ou blessé des attaques violentes dont il a été l'objet. Il était inévitable que tous les systèmes exclusifs se soulevassent contre un système qui entreprenait de mettre fin à leurs querelles, en brisant leurs prétentions opposées

1. Pour Platon, voyez les arguments de notre traduction ; pour Aristote, notre traduction du 1er livre de la *Métaphysique*, avec la préface et les notes.

2. 2e série, t. II, leç. XIIe, au commencement.

et en les pliant à une discipline commune. Tous les partis extrêmes se sont donc ligués contre l'éclectisme, sous l'honorable drapeau du maintien de la discorde. Dieu sait quelle guerre ils lui ont faite, et avec quelles armes! J'ai eu l'avantage de tenir unies contre moi, pendant plusieurs années, et l'école sensualiste et l'école théologique. En 1830, l'une et l'autre école sont descendues dans l'arène politique. L'école sensualiste a produit tout naturellement le parti démagogique, et l'école théologique est devenue tout aussi naturellement l'absolutisme, sauf à prendre de temps en temps le masque de la démagogie pour mieux aller à ses fins, comme en philosophie c'est par le scepticisme qu'elle entreprend de ramener la théocratie. Au contraire, celui qui combattait tout principe exclusif dans la science a dû repousser aussi tout principe exclusif dans l'État et défendre le gouvernement représentatif. En 1828, j'ai donné du gouvernement représentatif et de la Charte [1] une théorie dans laquelle je persiste. Des convictions fondées, non sur des circonstances passagères, mais sur une étude approfondie de l'humanité et de l'histoire, ne s'ébranlent point au vent de la première tempête. Trois jours n'ont pas changé la nature des choses et l'état de la société française. Oui, comme l'âme humaine, dans son développement naturel, renferme plusieurs éléments dont la vraie philosophie est l'expression harmonique, de même toute société civilisée a plusieurs éléments tout à fait distincts que le vrai gouvernement doit reconnaître et représenter, et le triomphe d'un seul de ces éléments dans un gouvernement simple, ne saurait être, sous un nom ou sous un autre, qu'une tyrannie. Un gouvernement mixte est le seul

1. 2e série, t. Ier, leç. XIIIe, et auparavant, 1re série, t. III, leç. Xe.

qui convienne à une grande nation comme la France. La révolution de juillet n'est pas autre chose que la révolution anglaise de 1688, mais en France, c'est-à-dire avec beaucoup moins d'aristocratie, et un peu plus de démocratie et de monarchie. La proportion de ces éléments peut varier selon les circonstances; mais ces trois éléments sont nécessaires. Laissons la république aux jeunes sociétés de l'Amérique, et la monarchie absolue à la vieille Asie. Placée entre l'ancien monde et le monde nouveau, à distance égale de la décrépitude et de l'enfance, notre Europe dans sa maturité puissante contient tous les éléments de la vie sociale, arrivée à son entier développement : elle est donc comme condamnée au gouvernement représentatif. Cette admirable forme de gouvernement est une heureuse nécessité de notre temps; et sans folle propagande, elle fera le tour de l'Europe. Pour la France, la question, je ne crains pas de le dire, est d'être ainsi ou de cesser d'être. Avec le gouvernement représentatif, je vois la liberté publique, la concorde et la force au dedans, et par conséquent au dehors des chances presque infaillibles de grandeur et de gloire. Que le gouvernement représentatif succombe : je n'aperçois plus que des convulsions stériles, la guerre civile avec la guerre étrangère, une imitation impuissante d'une grande époque écoulée sans retour, et pour toute nouveauté peut-être le démembrement de la France, et le sort de la Pologne et de l'Italie. Je détourne les yeux d'un pareil résultat, et ne veux rien qui puisse y conduire. Ma foi politique est donc en tout conforme à ma foi philosophique, et l'une et l'autre sont au-dessus des outrages des partis.

Ce 30 juin 1833.

AVERTISSEMENT

DE LA TROISIÈME ÉDITION.

Les *Fragments philosophiques* reparaissent ici, sinon perfectionnés, au moins considérablement augmentés, puisqu'ils comprennent un nouveau volume, composé de pièces diverses qui toutes, écrites suivant la même méthode et dans les mêmes principes que celles du volume précédent, m'ont paru pouvoir servir à fortifier le système philosophique et historique répandu dans l'ouvrage entier et résumé dans les deux préfaces de la première et de la seconde édition.

Je n'ose braver le ridicule d'une troisième préface pour une troisième édition. Cependant qu'il me soit permis de rappeler, en peu de mots, comme je l'ai fait pour l'édition de 1826, la vive polémique suscitée par celle de 1833. Cette seconde polémique a laissé la première bien loin derrière elle; elle est entrée dans le fond des choses, et entres autres avantages elle a eu celui de dessiner plus nettement le caractère de la nouvelle philosophie française et sa place au milieu des écoles contemporaines.

Il est bien entendu que j'écarte les éloges et les satires, et ne mentionne que les écrits sérieux.

En Allemagne, M. Amédée Wendt, que l'Histoire de la Philosophie vient de perdre, le continuateur de Tenne-

man, professeur de philosophie à l'Université de Göttingen, a donné une longue *récension* [1] de la seconde édition des *Fragments*. M. Bekkers, professeur de philosophie au lycée de Dillingen en Bavière, m'a fait l'honneur de traduire la préface, et M. Schelling a bien voulu me servir d'introducteur auprès du public allemand, en mettant à la tête de la traduction de M. Bekker quelques pages où lui-même s'explique sur tous les points que j'avais touchés, avec la clarté et la vigueur qui le caractérisent. Ce petit écrit [2], en rompant le silence que l'auteur de la *Philosophie de la nature* s'est imposé depuis tant d'années, a été un véritable événement philosophique; et quand mon ouvrage n'aurait rendu d'autre service à la philosophie que d'avoir donné naissance à celui-là, je devrais encore me féliciter de l'avoir publié.

D'ailleurs il ne faut pas croire que l'article de M. Wendt, ni celui de M. Schelling, soient des hymnes à ma gloire : il s'en faut bien. M. Schelling, comme M. Wendt, tout en rendant justice à mes intentions et à efforts, en approuvant même dans certaines limites les conclusions systématiques auxquelles je suis parvenu, n'hésite pas à condamner la route que j'ai suivie pour y arriver, la méthode psychologique; il déclare hautement que si la psychologie peut être une préparation plus ou

1. *Göttingische gelehrte Anzeigen*, année 1834, 22 septembre. La *Revue germanique* a traduit cet article, dans le cahier de septembre 1834.

2. *Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie*, von Dr Hubert Bekkers; vorrede von Schelling. Stuttgart und Tübingen 1834. Il y a deux traductions françaises de la préface de M. Schelling; l'une de M. Ravaisson, insérée dans la *Revue germanique*, octobre 1835; l'autre intitulée : *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, traduit de l'allemand et précédé d'un *Essai sur la nationalité des philosophies*, par J. Wilm, Strasbourg et Paris, 1835.

moins utile à la philosophie, elle n'en est pas le fondement, et que l'observation appliquée à la conscience n'y peut apercevoir après tout, même dans la région la plus élevée, que des faits de conscience, des notions, des principes universels et nécessaires, si l'on veut, mais purement formels et subjectifs, desquels il est impossible de tirer rien d'objectif et de réel. Pour M. Schilling, la métaphysique n'est pas une chimère; il a bien été donné à l'homme, cette créature privilégiée qu'éclaire le rayon divin, de connaître la vérité et le système réel des êtres, et mon illustre ami me sait gré de chercher ce système, d'aspirer à cette noble fin ; mais il affirme que la psychologie est dans une impuissance invincible de m'y conduire ; en un mot, il approuve le but, il désapprouve le moyen.

A l'autre extrémité du monde civilisé, de l'autre côté de l'Atlantique, les *Fragments* ont trouvé un accueil plus bienveillant encore qu'en Allemagne. Pendant que mes écrits sur l'éducation, grâce à la belle traduction de madame Austin, se répandaient dans la plupart des États de l'Union américaine, quelquefois même sous les auspices de l'autorité publique [1], les *Fragments*, joints à mes *Cours*, fondaient à mon insu une école philosophique dans la patrie de Jonathan Edwards et de Franklin.

1. *Report on the State of public Instruction in Prussia*, translated by S. Austin. London 1834. Cette traduction, fort supérieure au texte par la grâce du langage, a été souvent réimprimée aux États-Unis, en totalité ou en partie. Les législatures de New Jersey et de Massachusetts ont décidé qu'elle serait distribuée dans les écoles aux frais de l'État; et de toutes les distinctions littéraires que j'ai reçues, nulle ne m'a plus touché que le titre de membre étranger de l'*Institut américain pour l'éducation*.

En 1832 et en 1834, M. Linberg [1] et M. Henry [2] avaient traduit mes *Leçons*, et au moment même où j'écris ces lignes, M. Ripley vient de placer la seconde préface des *Fragments*, avec plusieurs autres morceaux qui m'appartiennent, en tête des *Philosophical Miscellanies* [3] exclusivement tirés d'écrivains français. En 1836 et 1837, M. Brownson [4] a publié une apologie de mes principes où brille un rare talent de pensée et de style. Mais savez-vous ce qui accrédite la nouvelle philosophie française à New-York et à Boston ? c'est, avec son caractère moral et religieux, sa méthode, cette méthode psychologique qui fait presque sourire M. le président de l'Académie royale de Munich. Il y a plus; dès que cette méthode franchit certaines limites et s'élève à une certaine hauteur, les esprits les plus énergiques ont peine à la suivre [5] et reculent devant des conclusions dogmatiques qui, en Allemagne, ne souffrent pas la moindre difficulté et sont admises comme d'elles-mêmes. La philosophie en Amérique est toujours un peu sous le poids de l'article de l'*Edinburg Review* de 1829 [6], article admirable et

1. *Introduction to the History of Philosophy*, translated by H. C. Linberg, Boston, 1832.

2. *Elements of Psychology, included in a critical Examination of Locke's Essay on the human Understanding*, translated by C. S. Henry, with an introduction, notes and additions; Hartford, 1834.

3. *Philosophical Miscellanies*, translated from the french, with introductory and critical notices, by G. Ripley, 2 vol. Boston, 1838.

4. *The Christian Examiner*, septemb. 1836, *Cousin's Philosophy;* ibid., may 1837, *Recents Contributions to Philosophy*.

5. Voyez dans le *Boston quarterly Review*, 1838, No 1, January, un article de M. Brownson : *Philosophy and common Sense*, en réponse à un article du *Christian Examiner*, nov. 1837, intitulé : *Locke and Transcendentalists*.

6. J'ai déjà cité cet article dans la préface de la 2e édit. des *Fragments;* je le rappelle avec grand plaisir comme un chef-d'œuvre de critique. Un

qui place bien haut son auteur, mais dont la conclusion peu dissimulée est que la psychologie et la logique sont les seules parties certaines de la philosophie, et qu'au delà il faut savoir douter et ignorer.

Je serais ingrat envers l'Italie, si je ne remerciais ici publiquement le plus célèbre de ses philosophes, M. Galluppi, professeur de philosophie à l'Université de Naples, qui, après avoir introduit Kant dans la patrie de Vico et de Genovesi, est descendu jusqu'à traduire lui-même les *Fragments* [1]. Un autre excellent esprit, M. Mancino, professeur de philosophie à l'Université de Palerme, a comme naturalisé l'éclectisme en Sicile [2]; tandis qu'à l'autre bout de la péninsule italienne, M. Poli, professeur de philosophie à l'Université de Padoue [3], et l'ingénieux et souvent profond abbé Rosmini [4], l'un avec une adhésion presque entière, l'autre avec une critique sévère, mais toujours bienveillante, appelaient l'attention sur la nouvelle philosophie.

écrivain français, M. Peisse a reproduit, avec un talent qui lui est propre, les objections de l'*Edinburgh Review*, dans divers articles du *National*, particulièrement dans les nos du 25 septembre et 29 octobre 1833.

1. *La filosofia di Vittorio Cousin*, tradotta dal francese ed esaminata dal barone Pasquale Galluppi, da Tropea, 2 vol. in-8o. Napoli, 1831-1832. Voyez aussi un autre ouvrage du même auteur, où les observations critiques jointes à la traduction des *Fragments* sont développées avec beaucoup de clarté et de force : *Filosofia della volontà*, 2 vol. in-8o. Napoli, 1832-1834.

2. *Elementi di filosofia.* Palermo, 2 vol. in-8o, 1835-1836. Voyez surtout vol. Ier, p. 9, le chap. *Stato attuale della filosofia.* Cet ouvrage fait, dit-on, la base de l'enseignement dans tous les colléges de la Sicile.

3. *Manuale della Storia della filosofia di G. Tennemann.* Supplimenti di B. Poli, 3 vol. Milano, 1832-1836.

4. *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee*, 4 vol. Rome, 1830, t. 2, p. 540 : *Sul Punto di Partenza della filosofia del sig. prof. Cousin.* — Il a paru aussi à Lugano, chez Ruggia, une traduction italienne de la première préface des *Fragments* en 1829, et de la seconde en 1834.

Je ne discute point; je raconte. Je rappelle les écrits les plus remarquables que la dernière édition des *Fragments* a fait éclore, et m'abstiens de les juger. Aussi bien la polémique établie sur la nature et la portée de la méthode philosophique ne cessera pas demain ; elle est désormais attachée au mouvement même de la philosophie de notre temps ; tout système de quelque importance la reproduira nécessairement, et, un jour ou l'autre, l'occasion se présentera d'y intervenir à mon tour et de m'expliquer tout à mon aise sur les objections qui me sont arrivées des divers points de l'horizon philosophique. Je puis du moins déclarer que ces objections n'ont pas ébranlé ma conviction, et le temps fera voir qu'il n'est pas difficile de les réfuter les unes par les autres. A mes adversaires je n'aurai qu'à opposer mes adversaires eux-mêmes, et s'ils veulent bien se laisser ici représenter un moment par M. Schelling et par M. Hamilton [1], c'est-à-dire, par le plus grand penseur et par le plus grand critique de notre siècle, je leur adresserai par anticipation, avec quelque confiance, cette brève et très-simple réponse.

A l'Allemagne et à M. Schelling, je dirai : A votre superbe dédain pour la méthode psychologique, permettez-moi d'opposer l'autorité de M. Hamilton et de tous mes autres adversaires. Si cette autorité ne vous suffit pas, j'y joindrai celle de trois personnages, qui peut-être vous paraîtront d'un certain poids : ce sont Socrate, Descartes et Kant, le père de la philosophie allemande; sans parler de

1. Auteur de l'article ci-dessus mentionné de l'*Edinburg Review*, octobre 1829, nº 99, *M. Cousin's Course of philosophy*, et de plusieurs autres articles aussi remarquables par l'érudition que par la dialectique.

Fichte et de Jacobi; car, pour le dire en passant, avant la *Philosophie de la nature*, l'excellence de la méthode psychologique était aussi incontestée en Allemagne qu'elle l'est encore aujourd'hui dans tous les autres pays.

Et que mettez-vous à la place de cette méthode? Autrefois du moins il y avait *l'intuition intellectuelle*. Mais de deux choses l'une : ou l'intuition intellectuelle tombe sous l'œil de la conscience, ou elle n'y tombe pas. Si elle n'y tombe pas, d'où la connaissez-vous? qui vous a révélé sa merveilleuse existence? de quel droit, à quel titre en parlez-vous? Si elle tombe sous l'œil de la conscience, nous voilà ramenés à la psychologie et je vous renvoie à vos propres objections.

Elles se réduisent à cet argument : la psychologie ne peut conduire à la métaphysique, aux objets réels, aux existences; car elle ne sort pas de la conscience, et tout ce qui est dans la conscience est purement subjectif [1]. Voilà donc ce redoutable principe. Mais ce principe n'est qu'une assertion : où est sa preuve? Selon nous, c'est la raison qui connaît directement la vérité, et non pas seulement les vérités abstraites, les principes universels et nécessaires, mais les objets réels, les existences. La question est de savoir si cette puissance de la raison est moins légitime parce qu'elle tombe sous l'œil de la conscience. Or, qui a démontré que la conscience ne contemple pas seulement ce qu'elle voit, mais qu'elle a l'étonnante propriété de le métamorphoser de son magique regard et de lui imposer sa propre nature? Dans ce cas, toute vérité est à jamais subjective; car toute vérité ne peut être con-

1. Voyez ma réfutation détaillée de ce principe qu'on ne se lasse pas de répéter au delà du Rhin, 1re série, t. V, *Ecole de Kant*, leç. VIIIe.

nue que par un esprit qui en a conscience. Si par cela seule elle est subjective, l'objectivité de la connaissance est une chimère ; c'est même une extravagance ; car elle forme un problème dont les conditions, également nécessaires, sont contradictoires ; ce problème exige en effet un esprit qui connaisse la vérité, et il exige en même temps que cet esprit ne sache pas qu'il la connaît, ce qui implique contradiction. Dieu lui-même ne connaît les choses qu'en sachant qu'il les connaît ; le sentiment de sa science lui serait donc à lui-même une infranchissable barrière qui le séparerait à jamais de la connaissance réelle. Tout cela n'est pas sérieux. Ou il faut soutenir que la raison est incapable par elle-même de connaître les êtres, ou, si on ne le prétend pas pour ne pas détruire toute philosophie à sa racine, il faut avouer que la raison n'est pas frappée d'impuissance pour agir sous l'œil de notre conscience. Elle ne change pas pour cela de nature ; elle ne perd pas la force divine qui est en elle et les ailes qui lui ont été données pour atteindre les êtres et s'élever jusqu'à celui dont elle émane. La conscience atteste ce magnifique développement de la raison ; elle ne le fait pas, et il ne lui appartient pas d'en altérer le caractère.

Et puis, à quel Dieu aspire aujourd'hui M. Schelling ? Est-ce à l'abstraction de l'être dont j'ai pris la liberté de me moquer un peu, avec tout le respect que je dois et que je porte à la mémoire de M. Hegel[1] ? Non assurément. Est-ce à l'identité absolue du sujet et de l'objet, de *la philosophie de la nature ?* Il ne paraît pas. Le Dieu de M. Schelling est le Dieu spirituel et libre du christianisme.

1. Plus haut, 2e préface, p. 79, sqq.

J'y applaudis de tout mon cœur; mais qui peut mieux nous guider dans cette route nouvelle que l'étude approfondie de l'être intelligent et libre que Dieu a fait à son image, et où il a mis des caractères qu'il est impossible de bien reconnaître dans l'homme, et de consentir ensuite à ne plus retrouver dans leur cause première, agrandis et amplifiés de toute la grandeur de l'être infini? Si Spinoza avait su que l'homme est essentiellement doué d'activité et de liberté, il n'eût pas dépouillé Dieu de tout attribut semblable, et son Dieu n'eût pas été seulement une substance, mais une cause, j'entends une cause digne de ce nom. La connaissance de Dieu achève la connaissance de l'homme, mais la connaissance de l'homme commence la vraie connaissance de Dieu. Ne méprisez donc pas tant une méthode qui mène à de pareils résultats.

Un mot maintenant à M. Hamilton et à mes adversaires d'Écosse et d'Amérique.

Vous admettez la méthode psychologique comme la vraie méthode philosophique, et vous en faites gloire; mais vous n'êtes pas bien sûrs que cette méthode conduise légitimement à l'ontologie; et au lieu de sacrifier, comme l'Allemagne et M. Schelling, la psychologie à l'ontologie, c'est celle-ci que vous sacrifiez à celle-là; par vertu scientifique vous vous résignez à vous passer de l'ontologie; vous m'exhortez à en faire autant, et à savoir ignorer ce qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître. Qu'est-ce à dire? N'ayons pas peur des mots. L'ontologie, ce n'est pas moins que la science de l'être, c'est-à-dire en réalité des êtres, c'est-à-dire de Dieu, du monde et de l'homme. Voilà donc ce que vous me proposez d'i-

gnorer par scrupule de méthode ! Mais si votre science n'atteint pas jusqu'à Dieu, ni jusqu'à la nature, ni jusqu'à moi, que m'importe ce qu'elle m'enseigne?

Aux contempteurs de la méthode psychologique j'opposais tout à l'heure les grands noms de Socrate, de Descartes et de Kant. A ses partisans exclusifs j'oppose maintenant les noms tout aussi imposants de Platon, d'Aristote, de Leibnitz, et cette même philosophie allemande qui compte déjà presque un demi-siècle de durée et de progrès, et qui est incontestablement la première des philosophies modernes depuis le cartésianisme. Toutes les grandes philosophies ont été dogmatiques. Qu'auraient dit leurs immortels auteurs si on était venu leur enseigner que leurs sublimes travaux sur le monde et sur Dieu sont des spéculations oiseuses, et que la philosophie doit se borner à l'analyse de la mémoire ou à celle de l'attention ? A l'autorité du génie j'en ajoute une autre plus grande encore, celle du sens commun et du genre humain. Le genre humain, sans laisser enchaîner ses immenses besoins et ses puissants instincts par d'artificielles entraves, ne connaît-il pas sa propre existence, celle de ce monde qu'il habite, celle enfin de l'intelligence suprême, invisible et présente, qui perce de toutes parts sous le voile de l'univers ? Telle est la foi du genre humain. Je répéterai sans cesse que la mission de la philosophie est de l'expliquer, et non pas de la détruire. Toute philosophie qui reste au-dessous de la foi naturelle du genre humain prononce sa propre condamnation, et proclame elle-même que sa sagesse n'est pas sage ; car il n'y a pas de vraie sagesse à se séparer de ses semblables, et

à rester en deçà comme à s'emporter au delà des convictions unanimes de la famille humaine.

Je pourrais aller plus loin ; je pourrais démontrer qu'en n'osant pas s'avancer dans le monde des existences, en s'arrêtant à la surface de la conscience, on s'est trompé si on croit s'être ménagé un terrain borné, mais du moins ferme et solide. Non, une saine logique ne laisse point cet asile aux partisans exclusifs de la psychologie. En effet si, comme ils le prétendent, la raison n'a pas le pouvoir de nous faire connaître les êtres avec certitude, comment trouve-t-elle la certitude et cette valeur absolue dont on la suppose dépourvue, lorsqu'elle s'applique aux phénomènes, et par exemple à ceux de conscience ? Il s'agit toujours de connaître, et c'est la même faculté qui connaît; d'où viendrait donc aux phénomènes ce privilége de fonder une connaissance certaine? à quel titre croirait-on légitimement que ces phénomènes ont une existence réelle, et que tout cela n'est point un rêve? A parler à la rigueur, il nous faudrait douter aussi de la réalité des phénomènes de conscience, c'est-à-dire de la réalité de notre propre pensée, de la réalité même de notre doute. La raison, sûre d'elle-même, peut faire au doute sa part lorsqu'il tombe sur tel ou tel point, où elle même affirme qu'il ne lui convient pas d'affirmer encore. Mais qui sera le maître de faire au doute sa part lorsqu'il porte sur le fond même de la vie intellectuelle et morale, sur l'autorité et la véracité de la raison, principe unique de toute certitude, de toute vérité, de toute lumière, au dehors comme au dedans de la conscience? C'est dans ce sens qu'il faut entendre cette forte maxime de M. Royer-Collard : « On ne fait point au scepticisme sa part; dès

qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier. »

Ainsi, pour me résumer, je renouvelle ce défi à mes différents adversaires, à ceux-ci, qui dogmatisent en métaphysique sans avoir traversé la psychologie, d'éviter l'hypothèse, alors même qu'ils rencontreraient la vérité; à ceux-là, qui partent de la psychologie mais qui s'y arrêtent, d'éviter le scepticisme, et le scepticisme le plus absolu. L'hypothèse et le scepticisme, voilà les deux conséquences que le raisonnement impose tour à tour à mes différents adversaires et dont je leur laisse le choix. Pour moi, je n'accepte ni l'une ni l'autre. J'aspire ouvertement à un dogmatisme philosophique, aussi étendu que la foi naturelle du genre humain, et je pense qu'il y faut marcher et qu'on y peut arriver par la même route que le genre humain a suivie, le grande route de l'expérience intérieure et extérieure, sous l'autorité et à la lumière de la raison, telle qu'elle se manifeste dans la conscience.

Je ne veux pas poser la plume sans répondre encore brièvement à des attaques d'une tout autre nature, dont la persistance, malgré toutes mes explications, me prouve qu'il peut y avoir quelque chose à changer au moins dans l'expression de ma pensée. Je veux parler de cette vague accusation de panthéisme que j'ai souvent confondue, et avec laquelle j'en veux finir.

Cette accusation se fonde sur les deux propositions suivantes, que l'on m'attribue :

1° Il y a une seule et unique substance, dont le moi et le non-moi ne sont que des modifications;

2° La création du monde est nécessaire.

Or, je déclare rejeter absolument et sans réserve ces

deux propositions, au sens faux et dangereux qu'il a plu de leur donner.

4° Dans les rares endroits où j'ai parlé de la substance unique, il faut entendre ce mot de substance, non dans son acception ordinaire, mais comme l'ont entendu Platon, les plus illustres docteurs de l'Église, et la Sainte-Écriture dans la grande parole : *Je suis celui qui suis.* Évidemment, il est alors question de la substance qui existe d'une existence absolue et éternelle, et il est bien certain qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance de cette nature.

Jamais je n'ai dit, ni pu dire, que le moi et le non moi ne sont que des modifications d'une substance unique, et j'ai dit cent fois le contraire. Si j'ai quelquefois désigné le moi et le non-moi par le mot de phénomènes, c'est par opposition à celui de substance, entendu au sens platonicien, et réservé à Dieu; et je ne conçois pas pourquoi de cette opposition, qui n'est pas contestée, on a voulu conclure qu'à mes yeux ces phénomènes n'existaient pas réellement à leur manière, et avec l'indépendance limitée qui leur appartient? Comment aurais-je pu faire du moi et du non-moi de simples modifications d'un autre être, quand j'établis partout que ce sont des causes, des forces, au sens de Leibnitz, et quand toute ma philosophie morale et politique repose sur la notion du moi considéré comme une force essentiellement douée de liberté? Enfin, après avoir si souvent démontré, avec Leibnitz et M. de Biran, que la notion de cause est le fondement de celle de substance, pouvais-je croire qu'il me fût nécessaire de déclarer que le moi et le non-moi, étant des causes et des forces, sont des sub-

stances, et si l'on veut des substances finies, dès qu'on cesse de prendre le mot d'être et de substance dans la haute acception que j'ai tout à l'heure rappelée? Au reste, si cette expression de substances finies peut aller au-devant d'honnêtes scrupules, je consens bien volontiers à l'ajouter partout à celle de forces, appliquée à la nature et à l'homme. Il vaut cent fois mieux éclaircir ou réformer un mot, même sans nécessité, que de courir le risque de scandaliser un seul de nos semblables.

2° Reste la nécessité de la création. A la réflexion, je trouve moi-même cette expression assez peu révérencieuse envers Dieu, dont elle a l'air de compromettre la liberté, et je ne fais pas la moindre difficulté de la retirer; mais en la retirant je la dois expliquer. Elle ne couvre aucun mystère de fatalisme : elle exprime une idée qui se trouve partout, dans les plus saints docteurs comme dans les plus grands philosophes. Dieu, comme l'homme, n'agit et ne peut agir que conformément à sa nature, et sa liberté même est relative à son esssence. Or, en Dieu surtout la force est adéquate à la substance, et la force divine est toujours en acte; Dieu est donc essentiellement actif et créateur. Il suit de là qu'à moins de dépouiller Dieu de sa nature et de ses perfections essentielles, il faut bien admettre qu'une puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas créer, comme une puissance essentiellement intelligente n'a pu créer qu'avec intelligence, comme une puissance essentiellement sage et bonne n'a pu créer qu'avec sagesse et bonté. Le mot de nécessité n'exprime pas autre chose. Il est inconcevable que de ce mot on ait voulu tirer et m'imputer le fatalisme universel. Quoi! parce que je rapporte l'action de

Dieu à sa substance même, je considère cette action comme aveugle et fatale ! Quoi, il y a de l'impiété à mettre un attribut de Dieu, la liberté, en harmonie avec tous ses autres attributs et avec la nature divine elle-même ! Quoi, la piété et l'orthodoxie consistent à soumettre tous les attributs de Dieu à un seul, de sorte que partout où les grands maîtres ont écrit : les lois éternelles de la justice divine, il faudra mettre : les décrets arbitraires de Dieu ; partout où ils ont écrit : il convenait à la nature de Dieu, à sa sagesse, à sa bonté, etc., d'agir de telle ou telle manière, il faudra mettre que cela ne convenait ni ne disconvenait à sa nature, mais qu'il lui a plu arbitrairement de faire ainsi ! C'est la doctrine de Hobbes sur la législation humaine transportée à la législation divine. Il y a plus de deux mille ans Platon foudroyait déjà cette doctrine et la poussait dans l'*Euthyphron* aux absurdités les plus impies. Saint Thomas la combattit dès qu'elle reparut dans l'Europe chrétienne, et on pouvait croire qu'elle avait péri sous les conséquences qu'en avait tirées l'intrépide logique d'Okkam. Mais allons à la racine du mal ; à savoir, une théorie incomplète et vicieuse de la liberté. C'est ici qu'éclate la puissance de la psychologie. Toute erreur psychologique entraîne avec elle les plus graves erreurs ; et pour s'être trompé sur la liberté de l'homme, on se trompe ensuite presque nécessairement sur la liberté de Dieu. Je crois avoir prouvé ailleurs [1], sans vaine subtilité, qu'il y a une distinction réelle entre le libre arbitre et la liberté. Le libre arbitre, c'est la volonté avec l'appareil de la déli-

1. Partout dans mes écrits. Voyez plus haut, préface de la 1re édition, p. 28.

bération entre des partis divers et sous cette condition suprême que, lorsqu'à la suite de la délibération on se résout à vouloir ceci ou cela, on a l'immédiate conscience d'avoir pu et de pouvoir encore vouloir le contraire. C'est dans la volonté et dans le cortége des phénomènes qui l'environnent que paraît plus énergiquement la liberté, mais elle n'y est point épuisée. Il est de rares et sublimes moments où la liberté est d'autant plus grande qu'elle paraît moins aux yeux d'une observation superficielle. J'ai cité souvent l'exemple de d'Assas. D'Assas n'a pas délibéré; et pour cela d'Assas était-il moins libre, et n'a-t-il pas agi avec une entière liberté? Le saint qui, après le long et douloureux exercice de la vertu, en est arrivé à pratiquer comme par nature les actes de renoncement à soi-même qui répugnent le plus à la faiblesse humaine; le saint, pour être sorti des contradictions et des angoisses de cette forme de la liberté qu'on appelle la volonté, est-il donc tombé au-dessous au lieu de s'être élevé au-dessus, et n'est-il plus qu'un instrument passif et aveugle de la grâce, comme l'ont voulu mal à propos, par une interprétation excessive de la doctrine augustinienne, et Luther et Calvin? Non, il reste libre encore; loin de s'être évanouie, sa liberté en s'épurant s'est élevée et agrandie; de la force humaine de la volonté, elle a passé à la forme presque divine de la spontanéité. La spontanéité est essentiellement libre, bien qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que souvent, dans le rapide élan de son action inspirée, elle s'échappe à elle-même et laisse à peine une trace dans les profondeurs de la conscience. Transportons cette exacte psychologie dans la théodicée, et nous reconnaî-

trons sans hypothèse que la spontanéité est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu. Oui, certes, Dieu est libre; car, entre autres preuves, il serait absurde qu'il y eût moins dans la cause première que dans un de ses effets, l'humanité; Dieu est libre, mais non de cette liberté relative à notre double nature, et faite pour lutter contre la passion et l'erreur et engendrer péniblement la vertu et notre science imparfaite; il est libre d'une liberté relative à sa divine nature, c'est-à-dire illimitée, infinie, ne connaissant aucun obstacle. La spontanéité la plus pure dans l'homme n'est encore qu'une ombre de la liberté de Dieu. Entre le juste et l'injuste, entre le bien et le mal, entre la raison et son contraire, Dieu ne peut délibérer, ni par conséquent vouloir à notre manière. Conçoit-on en effet qu'il ait pu prendre ce que nous appellerons le mauvais parti? Cette supposition seule est impie. Il faut donc admettre que, quand il a pris le parti contraire, il a agi librement sans doute, mais non pas arbitrairement et avec la conscience d'avoir pu choisir l'autre parti. Sa nature toute puissante, toute juste, toute sage, s'est développée avec cette spontanéité qui contient la liberté tout entière, et exclut à la fois les efforts et les misères de la volonté et l'opération mécanique de la nécessité. Tel est le principe et le vrai caractère de l'action divine. Otez le principe, prenez l'action en elle-même, pour ainsi dire dans son mode extérieur; vous avez ce qu'on appelle l'action de la nature dans sa régularité puissante, c'est-à dire la fatalité. La nature est l'image de Dieu; le *Fatum* est la Providence elle-même rendue visible, devant laquelle il faut s'incliner encore, mais en la rapportant en esprit et en vérité à son principe, à

cette source ineffable où les perfections divines se confondent dans cette unité merveilleuse que la science humaine n'aborde guère que pour la décomposer à son usage, et la soumettre ainsi à la diversité des points de vue et aux contradictions des théologiens et des philosophes. *O altitudo*[1] !

J'ai trop insisté peut-être sur ce point que j'ai pourtant à peine effleuré, et il ne me reste plus qu'à dire un mot de l'éclectisme.

Allons droit à l'argument caché sous les déclamations de toute espèce dont l'éclectisme a été l'objet. Les principes des divers systèmes sont souvent contradictoires; or, les contradictoires s'excluent; on ne peut donc se proposer de les réunir dans un seul et même système. Voici la réponse : cet argument repose sur la confusion de deux choses très-distinctes; à savoir, l'état dans lequel l'éclectisme rencontre les principes des divers systèmes, et celui auquel il les réduit avant de les employer. Il les trouve souvent en effet dans une hostilité et une contradiction telle qu'en cet état il ne peut s'en servir. Supposons par exemple qu'un système professe ce principe : Toutes les idées viennent des sens; et un autre système cet autre principe : Nulle idée ne vient des sens. Il n'y a certes aucun moyen de combiner ces deux principes. Que fait donc l'éclectisme? Il commence par les détruire l'un et l'autre : il prouve d'abord qu'ils sont faux tous deux dans leur prétention exclusive; puis recherchant ce qu'ils

1. Ajoutez ici la fin de l'*Avant-propos* de notre écrit *Des Pensées de Pascal*, p. XLII-LV; et dans les *Fragments de philosophie cartésienne*, le passage de l'article VANINI ; relatif à la création et à la liberté de Dieu, p. 55.

peuvent contenir de vrai, il en tire les deux principes suivants : Beaucoup d'idées viennent des sens; beaucoup d'idées ne viennent pas des sens. Or, ces deux nouveaux principes ne sont plus contradictoires; ils ne sont plus que différents; ils ne sont donc plus inconciliables. C'est alors, mais seulement alors, qu'a lieu le dernier travail de l'éclectisme.

Je l'ai déjà dit, je le répète : en politique, quand après de longues révolutions les partis comparaissent devant le pouvoir législateur, chacun d'eux se présente avec des prétentions extrêmes et contradictoires qui ne peuvent fonder un système de lois applicable à tous. Le législateur retranche ce que toutes ces prétentions ont d'exclusif et d'injuste; il les réduit à ce qu'elles ont de légitime; et, par cette transformation salutaire, des éléments de discorde et de guerre deviennent les divers principes, énergiques et vivants, d'une grande et puissante constitution.

Ainsi peut et doit faire le législateur de la philosophie, en dépit des clameurs des systèmes opposés ; car ces clameurs sont inévitables; c'est le cri que leur arrache l'opération douloureuse que leur fait subir l'éclectisme pour les mettre dans l'état où il peut les employer et les faire concourir, dans une juste mesure, à cette belle et savante harmonie des contraires qui est la véritable unité.

D'ailleurs il faudrait que je fusse bien difficile pour n'être pas satisfait des succès de l'éclectisme. Grâce à Dieu, il a fait un assez beau chemin dans le monde, et au lieu d'avoir besoin d'entreprendre sa défense, c'est à lui bien plutôt à se charger de la mienne. L'éclectisme n'est peut-être pas le premier principe de la nouvelle philoso-

phie, mais c'est son drapeau le plus visible. Quand je le montrai jadis, au début de ma carrière, dans l'humble enceinte de l'école normale et de la faculté des lettres, quelle que fût ma conviction personnelle, je ne m'attendais pas qu'il ferait une fortune aussi rapide, et qu'il rallierait si vite tant d'esprits éclairés et indépendants, dans les pays les plus avancés de l'ancien et du nouveau monde. L'éclectisme, c'est en toutes choses la modération et l'étendue; ce n'est pas donc un vain amour-propre, c'est quelque chose en moi de tout autrement élevé qui trouve une satisfaction bien douce à constater ses progrès et à suivre ses destinées.

Ce 20 juillet 1858.

ESQUISSES

DE PHILOSOPHIE MORALE

PAR DUGALD-STEWART.

Outliness of moral philosophy, etc.

Il y a deux sortes de philosophie. La première étudie les faits, les examine et les décrit, reconnaît les différences et les analogies qui les rapprochent ou les séparent, sans aucune vue systématique, établit des classifications exactes, et ne va pas plus loin. La seconde commence où s'arrête la première : elle sonde la nature des faits, et prétend pénétrer leur raison, leur origine et leur fin; elle ne se borne point au présent, elle remonte dans le passé, s'étend dans l'avenir, embrasse le possible comme le réel; et, au lieu de questions expérimentales que l'observation peut résoudre, elle élève des questions spéculatives, qu'elle aborde avec le raisonnement. La première a trouvé l'origine d'un fait quand elle l'a rapporté à la loi générale qu'il suppose; la seconde recherche l'origine de ce fait dans la raison même de la loi. Ainsi l'une, par exemple, reconnaît les actions vicieuses de l'homme, qu'elle rapporte au pouvoir de mal faire, à la liberté humaine; l'autre se demande pourquoi l'homme peut mal faire, quelle est la raison de la liberté, sa place dans l'ordre des choses morales, la place de la moralité

dans l'ordre général des choses et dans la pensée de leur auteur. La première constate, la seconde explique. L'une peut être appelée philosophie préliminaire ou élémentaire; l'autre, philosophie première ou spéculative. Cette distinction s'applique également à la métaphysique et à la morale. La métaphysique comprend la psychologie ou la science des faits intellectuels, et la métaphysique proprement dite, qui agite les grands problèmes rationnels. La morale se compose aussi de deux parties très-différentes.

Dans l'ordre logique, la philosophie spéculative suppose nécessairement la philosophie élémentaire, et la connaissance préalable de celle-ci est la seule voie légitime pour parvenir à celle-là. Mais la marche réelle de l'esprit humain ne ressemble point à celle de la raison : on a voulu expliquer les faits avant de les bien connaître ; et, dans l'ordre historique, la philosophie spéculative a devancé la philosophie élémentaire. Il ne faut point s'en étonner ; les grands problèmes de la métaphysique et de la morale se présentent à l'homme, dans l'enfance même de son intelligence, avec une grandeur et une obscurité qui le séduisent et qui l'attirent. L'homme, qui se sent fait pour connaître, court d'abord à la vérité avec plus d'ardeur que de sagesse ; il cherche à deviner ce qu'il ne peut comprendre, et se perd dans des conjectures absurdes ou téméraires. Les théogonies et les cosmogonies sont antérieures à la saine physique, et l'esprit humain a passé à travers toutes les agitations et les délires de la métaphysique, avant d'arriver à la psychologie. On a recherché les traits distinctifs de la philosophie ancienne et de la philosophie mo-

derne; on n'en peut trouver aucun qui les caractérise d'une manière plus frappante que l'adoption presque exclusive de la psychologie ou de la métaphysique. L'antiquité ne s'occupa guère que de questions spéculatives : l'analyse des faits nous appartient; et ce caractère qui distingue éminemment l'antiquité des temps modernes, sépare aussi le dix-septième siècle du dix-huitième. Descartes, Leibnitz, Malebranche, ces beaux génies, dont on ne saurait trop admirer la force et l'étendue, manquant de données exactes et complètes, tentèrent des solutions prématurées, et n'ont guère laissé que des hypothèses brillantes. Effrayé du peu de succès de ces tentatives ambitieuses, éclairé par la méthode cartésienne sur les erreurs du cartésianisme, Locke se réfugia dans la psychologie contre des spéculations hasardeuses; et, dès la fin du dix-septième siècle, l'Europe eut une analyse de l'entendement qui portait déjà quelques caractères de la méthode indiquée plutôt encore que pratiquée par Descartes. Je ne dis point que l'analyse psychologique n'ait jamais été soupçonnée avant Descartes, ni pratiquée avant Locke; je sais qu'il n'y a ni méthode ni théorie entièrement nouvelles dans l'histoire de l'esprit humain, et que chez les anciens même, dans Platon et dans Aristote, il y a d'assez beaux exemples, et même des modèles partiels d'analyse psychologique. Mais quand on néglige les exceptions particulières pour considérer seulement la marche générale de l'esprit humain, il me semble que l'on peut dire avec exactitude que Descartes est le premier qui ait proclamé la méthode psychologique, et Locke le premier qui l'ait

suivie[1]. Les nouveaux essais devaient être faibles, et ils l'ont été. Locke porte encore le joug des hypothèses. Sans doute il s'occupe des faits, mais il ne sait pas les décomposer; il en laisse échapper un grand nombre; et ceux qu'il atteint, il les aperçoit confusément et les décrit mal. Comme son but, assez manifeste, était d'établir un système qu'il pût opposer au cartésianisme, il soumet les faits à ses vues particulières, les dénature, leur ôte leurs vrais caractères pour leur imposer ceux qui conviennent à sa théorie, et les plie aux proportions arrêtées d'une classification arbitraire. Ne reconnaissant que deux sortes de faits, Locke égara d'abord la psychologie dans une analyse systématique; la philosophie de l'expérience devint entre ses mains ce que les Allemands ont depuis appelé l'empirisme. Soixante ans après Locke, l'Écossais Reid démontra que la pratique de Locke était au fond contraire aux principes même de sa méthode; et, entrant le premier dans l'esprit de cette méthode, il l'appliqua à la science intellectuelle, il découvrit ou rétablit plusieurs faits de la plus haute importance, et fonda cette école nouvelle qui réclame le titre tant prodigué et si peu compris d'école expérimentale.

Parmi les successeurs de Reid, M. Dugald-Stewart[2] est un de ceux qui ont le plus honoré l'école écossaise,

1. Ces vues sur la méthode et sur l'histoire, encore circonscrites dans les limites de l'école écossaise, et qui se trouvent aussi dans les discours d'ouverture de 1816, 1817 et même 1818, disent assez à quelle époque cet article sur les *Esquisses* a été composé. Il a paru dans le *Journal des Savants*, en 1817.

2. Sur M. D. Stewart et sa place dans l'école écossaise, voyez 1re série, t. IV, leç. XXIVe, à la fin.

et de tous, sans contredit, celui qui a le mieux mérité de la psychologie, dans son bel ouvrage sur les *Éléments de la Philosophie de l'esprit humain*[1]. Mais c'est surtout dans la morale que M. Dugald-Stewart a rempli heureusement les lacunes qu'y avaient laissées ses devanciers. Guidé par leurs exemples, riche de cette multitude d'expériences qu'avait fait éclore de toutes parts, pendant un demi-siècle, la méthode de l'école écossaise entre les mains d'hommes auxquels on ne refuse pas le talent de l'observation, M. Dugald-Stewart en a composé un ouvrage qui les renferme toutes, ingénieusement et méthodiquement distribuées dans des classifications étendues, et qui peut être considéré comme l'ouvrage de morale le plus complet qui ait encore paru en Angleterre.

La troisième édition de cet ouvrage a paru à Édimbourg en 1808[2]. C'est une esquisse du cours public que M. Dugald-Stewart y fit longtemps avec la plus grande distinction. Ce cours embrasse la métaphysique, la morale et le droit politique. L'auteur se contente de marquer les titres et les divisions de son droit politique ; et comme, dans ses autres ouvrages, il a traité à fond toute la psychologie, il consacre seulement quelques pages de celui-ci à l'indication de ses classifications psychologiques, et s'arrête principalement sur la morale, dont il ne donne encore que des esquisses (*outlines*), une analyse peu développée mais complète, à l'usage des jeunes

1. 2 vol., de 1792 à 1814.

2. La première est de 1793, et la seconde de 1801 ; depuis, M. D. Stewart n'y a rien changé. Il en a paru une 7e édition en 1814, in-12, avec une vie de Dugald-Stewart.

gens qui suivent son cours ; remettant à une époque plus reculée de sa vie le développement et le perfectionnement de son ouvrage.

Le traité de M. Dugald-Stewart se divise en deux parties : la première renferme la classification et l'analyse de nos facultés morales, qu'il appelle principes actifs et moraux ; la deuxième comprend les diverses branches de nos devoirs.

Dans la première partie, l'auteur commence par quelques réflexions sur les principes actifs en général. Le mot *action* se dit proprement de l'exercice de la volonté, soit que cet exercice se produise au dehors par des effets sensibles, soit qu'il ne passe point les limites du monde intérieur. Le discours ordinaire confond souvent, il est vrai, l'action et le mouvement. Comme nous n'apercevons pas les opérations intellectuelles des autres hommes, nous ne pouvons juger de leur activité que par ses effets extérieurs. Le mot *activité* est employé par l'auteur dans son sens le plus étendu, pour désigner toute espèce d'exercice de la volonté. Ce qui nous fait vouloir est donc ce qui nous fait agir. Or, parmi les divers mobiles de la volonté, il en est qui tiennent au fond même de la nature humaine, et qu'on nomme pour cela *principes actifs* [1] ; tels sont la faim, la soif, la curiosité, l'ambition, la pitié, le ressentiment. Les principes d'action les plus importants peuvent être compris dans la classification suivante : les appétits, les désirs, les affections, l'amour-propre, le principal moral.

1. Sur cette dénomination de *principes actifs*, et sur leurs diverses classes, voyez 1re série, t. IV, *Ecole écossaise*, leç. xxive. La classification ici adoptée par D. Stewart est celle de Reid.

Voici les caractères que présentent nos appétits :

1° Ils tirent leur origine du corps, et nous sont communs avec les animaux.

2° Ils sont périodiques.

3° Ils sont accompagnés d'une sensation pénible plus ou moins forte, selon l'activité de l'appétit.

Nous avons trois espèces d'appétits : la faim, la soif et l'amour, c'est-à-dire l'appétit du sexe. Les deux premiers ont pour objet la conservation de l'individu ; le troisième, la propagation de l'espèce : soins importants que la raison seule aurait mal remplis, et que la sage nature a confiés à l'instinct.

Outre nos appétits naturels, M. Dugald-Stewart en compte beaucoup d'autres factices, ceux des liqueurs fermentées, etc., etc. En général, dit-il, toute émotion nerveuse est suivie d'une sorte d'épanouissement et de langueur agréable qui fait naître le désir de renouveler l'acte qui les produit. Nos penchants périodiques à l'action et au repos ont de l'analogie avec nos appétits.

M. Dugald-Stewart fait, sur cette classe de principes actifs, une observation importante, que nous le verrons étendre par la suite aux désirs, aux affections et à la faculté morale. Quelques philosophes prétendent que les affections de l'âme humaine sont intéressées. On accuse d'égoïsme les déterminations même de la vertu. Cependant cela est si faux, selon M. Dugald-Stewart, que l'intérêt, à proprement parler, n'entre pas même dans nos appétits. En effet, dit-il, chacun d'eux tend à son objet comme à sa dernière fin. Quand les appétits ont agi pour la première fois, il est évident qu'ils ont dû agir avant toute expérience du plaisir que procure leur

satisfaction : souvent même nous sacrifions l'amour-propre à l'appétit, quand nous cédons à l'attrait d'un plaisir présent dont nous n'ignorons pas les conséquences funestes.

Les désirs diffèrent des appétits en ce que, 1° ils ne naissent point du corps, 2° ils ne sont pas périodiques, 3° ils ne cessent point quand ils ont obtenu un objet particulier.

Les principes actifs les plus remarquables qui appartiennent à cette classe sont le désir de savoir, le désir de société, le désir d'estime, le désir de puissance ou le principe d'ambition, le désir de supériorité ou le principe d'émulation.

En parlant du désir de curiosité, l'auteur montre fort bien que ce n'est point un principe intéressé. Comme l'objet de la faim, dit-il, n'est pas le bonheur, mais la nourriture, de même l'objet propre de la curiosité n'est pas le bonheur, mais la connaissance.

Le désir de société est instinctif. Indépendamment de la bienveillance naturelle et des avantages que nous trouvons dans la société, un penchant invincible nous fait rechercher la compagnie de nos semblables, parce que l'expérience des plaisirs de la vie sociale et des biens de toute espèce qui en sont inséparables, et l'influence de l'habitude, fortifient et accroissent en nous le désir de société. Quelques philosophes, dit M. Dugald-Stewart, ont prétendu que c'est un sentiment factice. Mais que le désir de société soit primitif ou factice, toujours est-il vrai qu'il faut le ranger parmi les principes qui aujourd'hui gouvernent universellement la conduite des hommes. Ici se découvre le caractère de la philosophie écossaise,

plus occupée à constater la vérité des faits actuels qu'à rechercher leur origine.

Ce qui prouve, dit M. Dugald-Stewart, que le désir de l'estime est un désir originel, c'est l'empire suprême qu'il exerce sur l'âme. On voit tous les jours l'amour même de la vie céder au désir de l'estime, et d'une estime qui, ne regardant que notre mémoire, ne peut être accusée d'intéresser notre amour-propre. Si, en effet, le désir de l'estime n'est point un principe primitif, il est difficile de concevoir qu'aucune association d'idées eût pu produire un nouveau principe plus fort que tous les autres. Comme nos appétits de la soif, de la faim, sans être des principes intéressés, servent immédiatement à la conservation de l'individu, de même le désir de l'estime, sans être un principe social ou bienveillant, sert immédiatement au bien de la société.

M. Dugald-Stewart rapporte au désir du pouvoir et au plaisir d'orgueil qu'excite en nous la conscience de nos forces, l'audace de la jeunesse pour tous les exercices violents, l'ambition de l'âge mûr, les jouissances de l'orateur, celles même du philosophe, l'amour de la propriété, de l'argent, de la liberté même. L'esclavage, dit M. Dugald-Steward, nous déplaît, en ce qu'il borne notre pouvoir. Ce n'est point que M. Dugald-Stewart fonde uniquement l'amour de la liberté sur le désir du pouvoir; il ne prétend qu'indiquer un certain rapport entre ces deux principes. De même il rattache en partie au désir du pouvoir l'amour de la tranquillité et le plaisir même de la vertu. « Une certaine élévation « d'âme et un noble orgueil, dit-il, sont les sentiments « naturels de l'homme qui se sent la force de maîtriser

« ses passions et de n'obéir qu'aux conseils du devoir et « de l'honneur. »

M. Dugald-Stewart place avec raison parmi les désirs l'émulation ou le désir de supériorité, que l'on a coutume de ranger parmi les affections, parce qu'elle est ordinairement accompagnée de malveillance pour nos rivaux : mais l'affection malveillante n'est qu'une circonstance particulière ; le désir de supériorité est le principe actif. Quand l'émulation est accompagnée d'une affection malveillante, ce qui n'arrive pas toujours, elle prend le nom d'envie. M. Dugald-Stewart distingue soigneusement, d'après Butler, ces deux principes d'action : « L'émulation est proprement le désir d'être supérieur à ceux « avec qui nous nous comparons : chercher à obtenir « cette supériorité en rabaissant les autres, voilà l'envie. »

Comme M. Dugald-Stewart distingue des appétits factices, il distingue aussi des désirs factices : ce qui nous fait obtenir l'objet de nos désirs naturels est, par cela même, désiré à son tour, et acquiert souvent avec le temps, dans notre opinion, une valeur indépendante. De là le désir de l'argent, des meubles riches, etc. ; leur origine s'explique aisément par le principe d'association.

M. Dugald-Stewart entend par affections tous les principes actifs dont la fin et l'effet direct est de causer du plaisir ou de la peine à nos semblables : de là la distinction de nos affections bienveillantes et malveillantes.

Les plus importantes de nos affections bienveillantes sont toutes les affections de famille, l'amour, l'amitié, le patriotisme, la bienveillance universelle, la pitié en-

vers les malheureux, et les affections particulières qu'excitent les qualités morales, telles que le respect, l'admiration, etc.

M. Dugald-Stewart reconnaît que les recherches sur l'origine de nos affections sont très-curieuses : mais, toujours dirigé par l'esprit général de sa philosophie, il leur préfère de beaucoup celles qui ont pour objet la nature des affections, leurs lois et leur usage. Il admet bien que les diverses affections bienveillantes qu'il énumère ne sont pas toutes des principes primitifs et des faits irréductibles ; il dit lui-même que plusieurs de ces affections peuvent se résoudre dans le même principe général, différemment modifié, selon la circonstance où il agit : mais il n'entre pas dans ces discussions intéressantes, et se contente de présenter de sages réflexions sur la nature et le caractère général des affections bienveillantes.

« L'exercice de toute affection bienveillante, dit-il, « est accompagné d'un sentiment ou d'une émotion « agréable ; nous leur devons une si grande partie de « notre bonheur, que les écrivains dont l'objet est d'oc- « cuper l'âme agréablement s'adressent surtout aux affec- « tions bienveillantes. De là le principal charme de la « tragédie, et de toute espèce de composition pathé- « tique. »

Après avoir remarqué que les plaisirs des affections bienveillantes ne sont pas bornés aux affections vertueuses, et qu'ils se mêlent souvent à des faiblesses coupables, l'auteur ajoute que, « lors même que les affec- « tions bienveillantes sont trompées et n'obtiennent pas « leur objet, il y a encore un secret plaisir mêlé avec la « peine, et que le plaisir même domine ; mais, malgré le

« plaisir attaché à l'exercice des affections bienveillantes,
« l'intérêt n'est point la source de ces affections. »

M. Dugald-Stewart arrive aux affections malveillantes. Il doute qu'il y ait dans l'âme d'autre principe inné de ce genre que le ressentiment. Le ressentiment est instinctif ou délibéré. Le ressentiment instinctif agit dans l'homme comme dans l'animal; il est destiné à nous garantir de la violence soudaine, dans les circonstances où la raison viendrait trop tard à notre secours; il s'apaise aussitôt que nous apercevons que le mal qu'on nous a fait était involontaire. Le ressentiment délibéré n'est excité que par l'injure volontaire, et par conséquent il implique un sentiment de justice, de bien et de mal moral. Le ressentiment qu'excite en nous l'injure faite à un autre s'appelle proprement indignation. Dans ces deux cas, le principe d'action est au fond le même; il a pour objet, non de faire souffrir un être sensible, mais de punir l'injustice et la cruauté. Comme toutes les affections bienveillantes sont accompagnées d'émotions agréables, toutes les affections malveillantes sont accompagnées d'émotions pénibles. Cela est vrai même du ressentiment le plus légitime.

L'auteur termine la revue des principes actifs précédents par quelques réflexions sur les passions. « Le mot
« passion, dit-il, ne s'applique, dans sa rigueur, à aucun
« de ces principes actifs en particulier, mais à tous en gé-
« néral, quand il passe les bornes de la modération. »

L'amour-propre vient ensuite. « Si la constitution de
« l'homme, dit M. Dugald-Stewart, n'était composée
« que des principes précédents, elle différerait peu de celle
« des animaux; mais la raison met entre l'homme et
« l'animal une différence essentielle. L'animal est inca-

« pable de prévoir les conséquences de ses actions ; au-
« tant que nous en pouvons juger, il cède toujours à
« l'impulsion du moment : mais l'homme est capable
« d'embrasser d'une seule vue ses divers principes d'ac-
« tions, et de se faire un plan de conduite. Or tout
« plan de conduite suppose le pouvoir de résister à un
« principe d'action particulier. Cette force de résister est
« l'amour-propre. Ce qui distingue encore, en général,
« l'homme de l'animal, c'est que l'homme est capable
« de mettre à profit l'expérience du passé, de fuir les
« plaisirs dont il connaît les suites fâcheuses, et de se
« résigner à quelques maux présents, dans l'espérance
« de grands avantages futurs ; en un mot, l'homme est
« capable de se former la notion générale du bonheur,
« et de délibérer sur les moyens les plus sûrs pour y
« parvenir ; l'idée même du bonheur implique que le
« bonheur est un objet désirable par lui-même, et par
« conséquent l'amour-propre est un principe d'action
« très-différent de ceux que nous avons considérés jus-
« qu'ici. Ceux-ci pouvaient venir de dispositions natu-
« relles arbitraires ; voilà pourquoi on les appelle prin-
« cipes ou penchants innés : mais le désir du bonheur
« appartient nécessairement à toute créature raisonnable,
« et on peut l'appeler principe raisonnable d'action. »

Nous arrivons maintenant à cette classe de phénomènes qui constituent spécialement la moralité de l'homme, et que pour raison l'auteur rapporte à un principe particulier, qu'il appelle le principe moral par excellence. Voici les considérations, c'est-à-dire les faits, qui séparent le principe moral de tous les autres principes aux yeux de M. Dugald-Stewart.

1° Il y a dans toutes les langues humaines deux termes qui correspondent à ceux de devoir et d'intérêt, lesquels ont une signification tout à fait distincte.

2° Le spectacle du bonheur et celui de la vertu excitent en nous des impressions qu'il est impossible de confondre.

3° Quoique le devoir et l'intérêt bien entendu s'accordent généralement, et qu'après tout, même ici bas, la vertu soit la vraie sagesse, ce n'est pas là une vérité qui se présente immédiatement à tous les hommes. Elle est le fruit d'une longue expérience de la vie, et ne se découvre que très-tard à la réflexion. On ne peut donc ramener à cette connaissance tardive et assez rare de l'utilité de la vertu le sentiment du devoir qui est commun à tous les hommes, et qui se produit dès la première période de l'existence, dans l'enfance même de la raison, avant que l'homme soit capable de s'élever à la notion générale du bonheur.

On a prétendu que les lois de la morale sont l'ouvrage des philosophes et des politiques, qui les ont répandues de bonne heure dans l'espèce humaine, et que ces lois ne paraissent naturelles qu'à la faveur de l'éducation, qui les enracine d'abord dans tous les cœurs; on invoque, en témoignage de cette doctrine, la diversité des opinions morales qui partagent les peuples, et celle des jugements moraux dans des cas semblables. Mais d'abord le pouvoir si vanté de l'éducation a ses limites. Ensuite, comment l'éducation met-elle tant de variété parmi les caractères humains? C'est par l'association des idées. Or l'association des idées présuppose elle-même l'existence de sentiments primitifs, avec lesquels les circonstances exté-

rieures doivent nécessairement se combiner pour agir sur l'homme, et lui imprimer des formes accidentelles. L'éducation diversifie les applications d'un principe, mais elle ne peut créer le principe. Les faits historiques que l'on allègue pour prouver que nos sentiments moraux sont des sentiments factices se trouvent faux à l'examen, ou conduisent même à des conclusions entièrement opposées à celles qu'on en prétend tirer; et quant à la diversité de nos jugements moraux, on peut l'expliquer sans détruire les distinctions morales. M. Dugald-Stewart la rapporte à trois causes générales : 1° la diversité de civilisation ; 2° la diversité d'opinions sur d'autres sujets ; 3° la différence de l'importance morale que présente la même action envisagée sous des points de vue différents.

Enfin, la doctrine qui réduit le devoir à l'intérêt mène immédiatement et inévitablement à cette conséquence, que le motif des actions humaines est au fond le même ; que ce qu'on appelle vice et vertu, bien et mal, mérite et démérite, tout cela part du même principe. Mais c'est un fait que la nature humaine envisagée dans un pareil système excite en nous une profonde mélancolie ; et comment expliquer le fait incontestable de cette impression pénible autrement que par un sentiment naturel du bien moral qui se révolte en nous? S'il est vrai qu'il n'y ait aucune distinction réelle entre la vertu et le vice, pourquoi y a-t-il des caractères que nous estimons et d'autres que nous méprisons? Pourquoi l'orgueil et l'intérêt nous paraissent-ils des motifs de conduite moins honorables que le patriotisme, l'amitié, et un attachement désintéressé à ce que nous croyons notre devoir? Pourquoi l'espèce humaine nous plaît-elle plus dans un système que

dans un autre? C'est l'artifice ordinaire de certains moralistes de confondre le fait et le droit, et de substituer sans cesse une satire du vice et de la folie à une analyse philosophique de nos principes naturels. Mais quand on admettrait la vérité de leur peinture, la tristesse et le mécontentement qu'elle laisse dans l'âme démontreraient assez que nous sommes faits pour aimer et admirer le beau moral, et que cet amour et cette admiration sont des lois originelles de la nature humaine.

L'extrême simplicité de ces considérations n'en diminue point la solidité et la force [1]. Pour les développements dont elles auraient besoin, et qui leur manquent ici nécessairement, nous renvoyons le lecteur aux grands ouvrages de morale qui ont paru en Europe dans ces derniers temps, et qui tous, composés dans des vues si diverses par des hommes d'un esprit très-indépendant, étrangers l'un à l'autre ou adversaires déclarés, se rencontrent pourtant sur ce point, que la vertu n'est point l'égoïsme. Qu'il nous soit permis d'en indiquer deux : l'un qui appartient à la France, et que pour cette raison nous nous faisons un devoir de tirer de l'injuste oubli où il est tombé, c'est une Lettre de M. Turgot à M. de Condorcet, sur le livre d'Helvétius [2] ; l'autre est la *Critique de la Raison pratique de Kant*, ouvrage que nous ne craignons pas de signaler comme le monument le plus imposant et le plus solide que le génie philosophique ait jamais élevé à la vraie vertu, à la vertu désintéressée [3].

S'il est facile de reconnaître que le principe moral est

1. On les trouve déjà dans Hutcheson, dans Smith lui-même, et surtout dans Reid. Voyez 1re série, t. IV, *passim*.

2. 1re série. t. III, leç. IVe et Ve.

3. *Ibid.*, t. Ier, et t. V.

indépendant de l'amour-propre, il l'est beaucoup moins de déterminer la nature de ce principe, et de bien voir si ce que nous avons appelé indifféremment jusqu'ici sentiment ou notion du devoir est un sentiment ou une notion ; si la loi morale est fondée sur la raison ou sur cette partie secrète de notre nature qu'on appelle sensibilité morale ; si enfin la connaissance du bien et du mal est un instinct du cœur ou un jugement intellectuel.

Pour résoudre cette question il faut analyser exactement l'état de notre âme, lorsque nous sommes spectateurs d'une bonne ou d'une mauvaise action faite par nous-mêmes. Nous avons alors, selon M. Dugald-Stewart, la conscience de trois choses distinctes : 1° la perception d'une action comme juste ou injuste en soi ; 2° un sentiment de plaisir ou de peine qui varie dans ses degrés selon la délicatesse de notre sensibilité morale ; 3° une perception du mérite ou du démérite de l'agent.

Avant d'exposer son opinion particulière sur la perception du juste et de l'injuste, M. Dugald-Stewart commence par une revue ingénieuse et profonde des principales opinions philosophiques qui ont tour à tour régné en Angleterre sur la nature de la justice. Hobbes la fondait sur les lois positives et les coutumes de chaque pays ; Cudworth, qui le réfuta très-solidement, et rétablit la justice dans son indépendance absolue de toute circonstance externe, en rapporta l'origine à la raison, qui la découvre, selon lui, dans la nature même des choses. La théorie générale de Locke conduisait à placer l'origine des distinctions morales dans les idées du juste et de l'injuste. Si ce ne sont point des idées simples et irréductibles, mais des idées complexes et déduites, comme le

prétend Locke, il faut bien qu'elles soient le développement plus ou moins éloigné d'un principe étranger qu'il s'agit de déterminer. L'*Essai sur l'entendement humain* ayant introduit dans la philosophie une précision de langage jusqu'alors inconnue, on était porté à rejeter l'opinion de Cudworth, parce qu'elle était enveloppée dans des termes vagues et obscurs. D'un autre côté, on repoussait les conséquences de la théorie de Locke, qui détruisait la réalité et l'immutabilité des distinctions morales. Afin donc de concilier Cudworth et Locke, quelques philosophes, Wollaston et d'autres, placèrent la vertu dans une conduite conforme à la vérité ou à la convenance des choses. Cette théorie de la conformité rappelle celle de Locke sur le jugement [1], qui n'est, selon lui, qu'une comparaison, une perception d'un rapport de convenance ou disconvenance entre deux idées : or, l'idée qui résulte de la comparaison de deux idées ne peut être une idée simple ; ainsi l'idée du bien et du mal moral n'est plus une idée simple, originelle, primitive, ce qui satisfait la théorie de Locke ; et cependant, comme cette idée est l'expression d'un rapport aperçu par la raison selon les dernières théories, et, conséquemment, comme cette idée est vraie de toute vérité, la vérité n'étant et ne pouvant être qu'une perception de rapports, il s'ensuit que la vérité des idées morales est sauvée, et que l'esprit de la morale de Cudworth se trouve réconcilié avec l'esprit de la psychologie de Locke. Hutcheson a très-bien montré que l'idée qui résulte de la perception d'un rapport entre deux idées, peut se résoudre dans l'une ou

1. 1re série, t. Ier, leç. VIIIe ; t. IV, leç. XXe ; et 2e série, t. III, leç. XXIIIe et XXIVe.

l'autre de ces idées; que le procédé qui la découvre, c'est-à-dire qui perçoit le rapport, est un procédé ultérieur qui distingue et classe les idées premières, lesquelles sont fournies par les sens externes ou internes ; c'est donc là, et dans les sens internes, selon Hutcheson, qu'il faut chercher les notions premières du bien et du mal, comme celles du beau. De là la théorie du sens moral [1]. Or, comme les sens externes ou internes ne donnent et ne peuvent donner rien d'absolu, les notions du bien et du mal, dans la théorie de Hutcheson, ne sont, par rapport à leur sens, que ce qu'une saveur est par rapport au sien. Dès lors les distinctions morales relatives à notre sensibilité interne, et soumises par là à toutes ses variétés et ses inconstances, deviennent arbitraires, différentes chez les différents hommes et dans le même homme [2]; et si l'on soutient avec Burke, dans sa dissertation sur le goût, que la sensibilité est la même chez tous les hommes en état de santé et de raison, on ne peut nier toutefois que ces perceptions ne soient purement personnelles et relatives, et conséquemment qu'elles ne peuvent fonder des vérités immuables et éternelles.

C'est pour éviter ces conséquences, qui découlent de la théorie de Hutcheson, que Price a fait revivre la doctrine de Cudworth, et qu'il a érigé la raison en une faculté spéciale, de laquelle dérivent des idées simples. Cette théorie est très-différente de celle de Locke, qui place les idées morales sous l'empire de la comparaison, et de cette comparaison quelquefois appelée comparaison discursive ou raisonnement, laquelle, comme l'a montré le doc-

1. 1re série, t. IV, *Hutcheson*, leç. XIIIe et XIVe.
2. *Ibid.*

teur Hutcheson, tire des conséquences, mais ne fournit point de principes. La raison de Price ne travaille pas sur des principes étrangers; elle-même suggère des idées simples qui deviennent les principes du raisonnement. Elle n'agit pas conséeutivement, mais primitivement, et ses produits sont des rapports immuables et éternels. M. Dugald-Stewart ne s'éloigne point de cette opinion ; il ne voit aucun inconvénient à appeler raison en général notre nature intellectuelle, et à lui rapporter immédiatement ces notions simples et primordiales, qui ne dérivent ni de l'opération des sens, ni de déductions rationnelles, mais qui se développent d'elles-mêmes dans l'exercice de nos facultés intellectuelles. C'est à la raison ainsi considérée qu'on peut rapporter le principe de causalité, et plusieurs autres qui ne sont le fruit ni du raisonnement ni de l'exercice des sens.

Peu importe, dit M. Dugald-Stewart, de quelle expression particulière on désigne cette faculté qui perçoit le juste et l'injuste, pourvu qu'on admette ce fait psychologique incontestable, que nous percevons les notions du juste et de l'injuste immédiatement et intuitivement, sans les déduire d'aucune autre notion ou principe, et que ces notions simples nous paraissent revêtues du caractère de la nécessité et de l'immutabilité, comme les notions fondamentales des mathématiques. L'immutabilité des distinctions morales n'a pas été seulement mise en question par les moralistes sceptiques, mais par quelques philosophes, qui, pour glorifier la Divinité, ont prétendu que le devoir n'était devoir que parce qu'il était ordonné par elle, ne voyant pas que ce qu'ils ajoutent à la puissance de la Divinité, ils le retranchent à sa justice, qui n'a plus

de base si les distinctions morales ne sont point immuables et éternelles[1].

M. Dugald-Stewart décrit avec la même précision les deux autres parties du fait moral, confondues jusque-là dans le phénomène complexe qui les enveloppe. Le philosophe écossais les dégage, les distingue et les classe. Il analyse d'abord les sentiments attachés à la perception du juste et de l'injuste.

Il est impossible, dit-il, de voir ou de faire une bonne action sans avoir la conscience d'une affection bienveillante envers l'agent; et comme toutes nos affections bienveillantes sont agréables, toute bonne action est une source de plaisir pour l'auteur et pour le spectateur. En outre, les sentiments agréables d'ordre, de paix, d'utilité universelle, s'associent par la suite à l'idée générale d'une conduite vertueuse; et c'est ce cortége de sentiments agréables qui constitue ce que les moralistes ont appelé la beauté de la vertu. Le sentiment qui dérive de la contemplation de la beauté morale étant infiniment plus délicat et plus exquis que celui de la beauté physique, quelques philosophes ont avancé que la beauté physique n'est autre chose qu'une application et en quelque sorte un reflet de la beauté morale, et que les formes des objets matériels ne nous plaisent que par l'entremise des idées morales qu'elles éveillent en nous. C'était la doctrine favorite de l'école de Socrate[2]. Quelque opinion que l'on adopte sur cette question spéculative, on ne peut nier que la justice et la vertu ne soient le spectacle le plus touchant pour le

1. 1re série, t. Ier, cours de 1817, leç. XXIIe; t. II, leç. XIXe.

2. C'est aussi celle du maître de M. D. Stewart, du chef de l'école écossaise, Reid. Voyez 1re série, t. IV, leç. XXIIIe.

cœur de l'homme, et que leur beauté n'efface toutes les beautés de l'univers matériel.

Non-seulement les actions vertueuses sont accompagnées d'un sentiment agréable, elles sont encore inséparables du sentiment du mérite de l'agent, c'est-à-dire qu'il nous est impossible de ne pas croire que l'agent vertueux mérite l'amour et l'estime, et qu'il est digne de récompense : nous sentons que c'est un devoir pour nous de le faire connaître, d'appeler sur lui la faveur et le respect ; et si nous négligeons de le faire, nous sentons que nous commettons une injustice. Au contraire, lorsque nous sommes témoins d'un trait d'égoïsme, et, en général, d'une action criminelle, qu'elle tombe sur d'autres ou sur nous, nous avons de la peine à retenir l'emportement naturel qui nous saisit, et à ne pas punir le coupable. Nous-mêmes, quand nous avons bien fait, nous sentons que nous avons des titres légitimes à l'estime de nos semblables ; et quand cette estime nous manque, nous croyons que nous sommes approuvés par le témoin invisible de toutes nos actions ; nous anticipons les récompenses dont nous nous jugeons dignes, et nos regards se portent vers l'avenir avec confiance et espérance. Il ne faut pas confondre les remords qui accompagnent le crime avec les sentiments désagréables qui en sont inséparables. Le remords, qui implique pour le coupable le sentiment du démérite, est la terreur d'un châtiment futur. Le sentiment du mérite et du démérite est une preuve de la liaison que Dieu a établie entre la vertu et le bonheur ; mais l'homme sage et vertueux ne doit pas attendre en sa faveur des interventions miraculeuses : il sait qu'une récompense lui est due ; et quand elle lui

échappe ici-bas, il reconnaît l'effet des lois générales de l'univers, il se soumet sans murmure à l'ordre des choses, songe à l'avenir et se console. C'est une erreur du vulgaire de croire que la bonne ou mauvaise fortune est attachée sur la terre au crime et à la vertu ; mais cette erreur naturelle et universelle est une preuve frappante de la liaison qui existe dans l'esprit humain entre les notions de bien et de mal et celles de mérite et de démérite.

Tels sont les trois phénomènes distincts dont se compose le phénomène moral, selon M. Dugald-Stewart ; j'ajoute que c'est pour ne l'avoir point embrassé dans toutes ses parties, et pour avoir considéré une de ses parties exclusivement à toutes les autres, que les philosophes ont été si longtemps divisés sur le principe constitutif de la morale.

Comme il y a trois parties dans le fait moral, de même il y a trois systèmes qui correspondent à ces trois phénomènes. Le stoïcisme et le kantisme, ne considérant que la perception absolue du juste et de l'injuste, la loi immuable et éternelle du bien et du mal, négligent les deux circonstances qui accompagnent la notion du devoir, et se renferment dans cette inflexibilité morale qui n'est ni exagérée ni fausse, comme on l'a répété trop souvent, mais qui ne rend point compte du cœur humain tout entier. Le seul défaut de la morale de Zénon et de Kant est d'être exclusive ; mais elle est très-vraie dans ce qu'elle admet, et si elle ne reproduit pas toutes les parties du fait moral, elle établit admirablement la partie fondamentale de ce fait, sans laquelle les deux autres ne peuvent avoir lieu. D'un autre côté les disciples de Shaftesbury, par exemple Hutcheson et Rousseau,

frappés de ce phénomène singulier de bonheur attaché à l'exercice de la justice, se sont plus occupés du beau que du sublime en morale. Mais cette école, qui se recommande par un enthousiasme si noble et si pur, ne l'établit pas toujours assez rigoureusement, et tombe quelquefois dans la déclamation. On a fait contre la morale de cette école, qu'on peut appeler la morale du sentiment, une objection assez spécieuse, qui tend à la ramener, par un détour, à la morale de l'intérêt. Chercher les plaisirs de la vertu, a-t-on dit, c'est encore chercher le plaisir ; c'est l'amour-propre sous une autre forme, un égoïsme un peu plus délicat, le raffinement et la perfection de l'épicuréisme. C'est toujours l'intérêt, mais l'intérêt bien entendu. Voici ma réponse : Sans doute le bonheur le plus pur, la volupté la plus exquise, sont attachés à l'exercice de la vertu, mais de la vertu désintéressée ; c'est là ce qu'il faut bien saisir : et la vertu n'est plus désintéressée quand on ne la pratique point pour elle-même, mais pour ses résultats, qui nous échappent alors ; de sorte que le moyen infaillible de manquer les plaisirs de la vertu, c'est de les rechercher immédiatement.

La troisième partie du phénomène moral, considérée exclusivement, a donné naissance à cette école de philosophes qui, convaincus du mérite absolu des actions vertueuses, et les trouvant mal appréciées par les hommes, se réfugient dans l'espoir d'une autre vie, et s'appliquent à mériter d'avance les récompenses futures de la justice divine. La troisième partie du fait moral en est la partie religieuse. On voit de suite que la morale religieuse présuppose la morale même qu'elle accompagne, mais qu'elle

ne constitue point. La religion est le complément et non la base de la justice. Mais comme il y a des philosophes qui ont placé la morale dans la religion, il y en a aussi qui, par un excès contraire, ont trop séparé la religion de la morale, et qui, sans ôter à la vertu son fondement, l'ont dépouillée de ses hautes perspectives, et l'ont involontairement affaiblie en la mutilant. La justice, ses jouissances et ses mérites, voilà la morale tout entière. Les trois parties du fait moral existent très-réellement, puisqu'on les retrouve dans le cœur de tous les hommes et dans les livres des philosophes. Les âmes religieuses démontrent que le sentiment religieux est un fait incontestable. L'enthousiasme de la beauté morale démontre que la beauté morale n'est point une chimère ; et l'âpre attachement de certains caractères à la loi absolue du devoir, sans regard aux jouissances externes ou internes qu'elle procure, ni même à l'approbation et aux récompenses divines, cet attachement désintéressé prouve l'existence de la loi absolue du devoir. La psychologie morale, qui n'a aucune vue systématique, qui constate ce qui est et tout ce qui est, recueille ces trois phénomènes, les décrit avec les caractères qui leur sont propres, marque leurs rapports et leur harmonie, parce que cette harmonie est elle-même un fait ; et le phénomène moral, ainsi analysé, rapproche tous les hommes vertueux en expliquant les différences de sentiment et de principes qui les séparent, et concilie toutes les doctrines morales dans le centre commun d'un sage éclectisme, où chacune d'elles rencontre son complément et sa perfection [1].

1. Voyez cette théorie développée dans une étendue convenable, 1re série, t. II, 3e partie : *Du Bien*.

Après avoir décrit le principe moral, l'obligation qu'il implique et les trois faits qu'il comprend, M. Dugald-Stewart passe à quelques autres principes particuliers, qui concourent avec le principe moral, et facilitent son action. Les principes les plus importants de cette espèce sont : 1° le regard à l'opinion, ou la décence, 2° la sympathie, 3° le sentiment du ridicule, 4° le goût, 5° l'amour-propre. L'auteur revient sur ce dernier principe, qui, dans l'économie morale, sert à la vertu. Nous ne suivrons pas l'auteur dans les développements intéressants auxquels il se livre sur chacun de ces principes : son objet spécial est de montrer que ces principes accessoires secondent le principe moral, mais ne peuvent le constituer ; et cette impossibilité a été suffisamment démontrée d'avance par l'analyse fidèle et complète de la perception morale.

M. Dugald-Stewart termine la première partie de son ouvrage par quelques mots sur la liberté, qui se trouvent dans tous les livres de métaphysique. Je ne les répéterai point ici : l'auteur avoue lui-même qu'il indique son opinion sans la prouver ; et je ne crois pas qu'elle ait besoin de preuve ; car si la liberté n'est pas sentie irrésistiblement, c'est une chimère à laquelle aucun argument ne pourra donner de la réalité.

Suivons maintenant M. Stewart dans l'analyse de nos devoirs particuliers, c'est-à-dire dans les détails qui composent la seconde partie de son ouvrage.

Le principe moral obligatoire établi, M. Dugald-Stewart recherche quels sont les différents objets auxquels il s'applique. Il entre dans l'examen de nos devoirs particuliers ; et d'abord il écarte les systèmes qui tirent tous

les devoirs d'un devoir unique, soit l'amour-propre, soit la bienveillance; il attribue ces différents systèmes à la manie de l'unité, et montre qu'en voulant ramener tous les devoirs à un seul, on est contraint d'en défigurer un grand nombre pour les soumettre au principe unique, et de détruire ceux qui résistent à ces transformations systématiques; mais il n'atteint pas le vrai principe du mal, qui est et plus profond et plus funeste. La plupart des philosophes ayant rejeté ou négligé la notion absolue du devoir, et n'ayant pu voir par conséquent que tous les devoirs particuliers sont également obligatoires par leur rapport immédiat au devoir absolu, ont cherché à transporter l'obligation des uns aux autres, en en faisant une chaîne rattachée à un devoir spécial, qui engendre et qui soutient tous les autres. Mais les devoirs sont égaux, quoiqu'ils soient différents; ils ont la même autorité, puisqu'ils obligent immédiatement et par eux-mêmes; et c'est l'abus de cette vérité qui avait produit le principe stoïque, que les fautes sont égales parce que les devoirs sont égaux. En effet, toutes les fautes sont également des fautes, c'est-à-dire des infractions à la loi absolue du devoir, contenue tout entière dans chaque devoir particulier; mais toutes les fautes ne déméritent pas également, comme toutes les vertus ne sont pas également méritoires. La loi du devoir n'admet ni plus ni moins en présence de telle ou telle action; elle éclaire et elle oblige; elle ne s'occupe ni des difficultés, ni des moyens, ni des suites; elle ne marchande point avec nous, elle commande, parce qu'elle n'a pas, à proprement parler, de rapport à nous, mais à l'action, dont elle nous manifeste le caractère obligatoire. Quand la loi est accomplie, le prin-

cipe du mérite et du démérite intervient, qui apprécie les efforts et les sacrifices de l'agent moral, et lui distribue à proportion le blâme ou l'éloge; de sorte que tous les devoirs, quoique également obligatoires en eux-mêmes, n'ayant pas toujours imposé à la passion ou à l'amour-propre les mêmes sacrifices, ont plus ou moins mérité ou démérité. La loi qui oblige un homme riche à rendre à son ami malheureux les soins qu'il en reçut jadis est la même que celle qui oblige le citoyen à se déchirer les entrailles quand la patrie a parlé, qui envoie Régulus mourir à Carthage, et qui expose le sein d'Assas aux baïonnettes de l'ennemi. Ces devoirs sont égaux, puisqu'ils sont des devoirs; mais leur accomplissement n'est pas également méritoire. Pour avoir méconnu le principe du mérite et du démérite, le stoïcisme s'est ruiné lui-même; et Kant aurait dû méditer plus longtemps l'exemple de Zénon et les résultats de sa doctrine. Moins forte, mais plus prudente que le portique et le criticisme, l'école écossaise, en reconnaissant la loi du devoir, ne rejette point celle du mérite ou du démérite; peut-être trop peu absolue pour l'esprit humain, cette sage école se contente de prévenir les écarts systématiques et de repousser les fausses théories, sans atteindre toujours à leur véritable racine. Ici, comme ailleurs, M. Dugald-Stewart, sans assigner l'origine philosophique des systèmes qui font dériver les devoirs d'un devoir unique, condamne ces tentatives ambitieuses, et adopte la division ordinaire, qui classe les devoirs par rapport à leurs objets les plus importants; à savoir, Dieu, les autres, et nous-mêmes.

Avant d'examiner les devoirs de l'homme envers Dieu,

M. Dugald-Stewart établit d'abord l'existence de Dieu. C'est ici la théologie naturelle de l'école écossaise.

Du milieu des preuves diverses employées pour établir l'existence de Dieu, M. Dugald-Stewart, après Reid, dégage les deux arguments ou principes sur lesquels elle repose, savoir : le principe de causalité et celui des causes finales. Une fois que ces principes sont établis et leur autorité absolue démontrée, la religion naturelle est hors de péril. Il s'agit donc d'établir solidement le principe de causalité et celui des causes finales.

Hume est le premier qui, en réduisant la notion de cause à l'idée de succession, a détruit l'autorité du principe de causalité, et, par là, ébranlé toutes les existences qui reposent sur ce principe.

Hume emploie constamment une méthode fautive en elle-même, et dangereuse par ses conséquenses. Au lieu de constater d'abord, en observateur sévère, quels sont les principes qui existent aujourd'hui dans l'intelligence humaine développée, de les distinguer et de les classer selon leurs caractères actuels, et de remonter ensuite à leur origine, seule marche qui soit rigoureuse et vraiment philosophique, le disciple de Locke commence par chercher l'origine de nos connaissances avant de les avoir bien reconnues, s'exposant au risque de rencontrer une fausse origine, qui corrompe à leur source toutes les connaissances, et de perdre la réalité actuelle pour avoir voulu obtenir trop tôt ses caractères primitifs; car on peut ne pas trouver l'origine d'un principe, et, par là, être conduit à le rejeter; ou on obtient une fausse origine, qui ne rend pas la réalité actuelle, qui lui ajoute ou qui lui ôte; ou, enfin, lors même qu'on a obtenu l'o-

rigine véritable, on peut encore ne pas saisir ou mal saisir le procédé qui la développe et nous conduit aux connaissances actuelles. On peut se tromper et sur le point de départ et sur la route; et, dans ces deux cas, on ne peut arriver philosophiquement où nous nous trouvons aujourd'hui. Il est donc plus sage de reconnaître d'abord où nous en sommes, et de rechercher ensuite le point d'où l'esprit humain est parti, et la route qu'il a suivie. Si on se trompe dans ces diverses recherches, on manque la vérité primitive, mais du moins on conserve la vérité présente; et quand celle-là nous reste, on peut toujours regagner l'autre, tandis que la perte de la première nous enlève le point fixe et le centre de toutes nos recherches[1]. Locke, qui s'occupa d'abord de l'origine des connaissances humaines, leur ayant trouvé une fausse origine, une origine incomplète, ce qui était à peu près inévitable, puisqu'il n'avait pas commencé par reconnaître toutes nos connaissances actuelles, refusa d'admettre celles qui ne dérivaient pas de son hypothèse, et rejeta tous les principes qui ne pouvaient être expliqués par l'origine générale qu'il avait assignée à tous les principes; de là ses omissions étranges, ses assertions sceptiques, triste fruit de l'esprit de système, et les contradictions fréquentes que son bon sens arrache à sa logique. Le système de Locke conduit logiquement au scepticisme; mais Locke était trop sage pour être conséquent. Deux hommes d'une raison plus sévère ont poussé le système de Locke à ses conséquences légitimes. Personne n'ignore aujour-

1. Sur ce principe fondamental de la méthode, voyez nos cours, *passim*, 1re série, t. Ier, discours d'ouverture de l'année 1817; et 2e série, t. III, leç. XVIe.

d'hui que c'est en partant des principes de Locke que Berkeley détruisit l'existence des corps, et ne conserva que des apparences extérieures. Hume acheva ce qu'avait commencé Berkeley, et, toujours conséquent aux principes de Locke, ne reculant devant aucun résultat avoué par la logique, il aboutit au scepticisme universel.

De toutes ces dissertations sceptiques, la plus célèbre est celle dans laquelle il attaque le principe de causalité. Il ne s'occupe point de savoir si ce principe est ou n'est pas dans l'intelligence humaine, et quels y sont ses caractères actuels; il recherche d'abord son origine.

Comme toutes nos idées dérivent de la réflexion ou de la sensation, selon la théorie de Locke, adoptée par Hume, l'idée de cause doit dériver de l'une ou de l'autre de ces deux sources, ou c'est une chimère. Or, on ne peut montrer mieux que Hume ne l'a fait que l'idée de cause ne peut venir de la sensation, qui nous manifeste des conjonctions accidentelles, et non pas des connexions réelles. Reste donc la réflexion. Mais sur quoi s'exerce la réflexion? Sur des sensations. Or les sensations ne contiennent pas l'idée de cause; la réflexion ne peut donc l'y découvrir. L'idée de cause se réduit donc à celle de succession, et les mots de pouvoir, d'efficacité, de causalité, de connexion, sont des mots vides de sens. M. Dugald-Stewart n'a besoin que du plus simple bon sens pour rétablir l'autorité de ces notions[1], en dépit de la théorie de Locke, à laquelle il faut encore mieux renoncer que de révoquer en doute ou de traiter d'extravagance les conceptions nécessaires de l'esprit humain. La question, dit M. Dugald-Stewart, est de savoir s'il est

1. Voyez Reid, 1re série, t. IV, leç. XXIII, p. 349.

certain que nous attachions au mot *pouvoir* une idée différente de celle de simple succession : or, si l'idée de cause est celle de succession, il serait aussi absurde de supposer désunis deux événements jusqu'alors conjoints, que de supposer qu'un changement arrive sans cause ; cependant la première supposition se fait tous les jours, et le bon sens prononce que la seconde est impossible.

L'école écossaise a rendu à la philosophie des services inappréciables, en donnant à ses méthodes l'exactitude et la rigueur de la méthode des sciences naturelles ; mais elle s'est renfermée trop scrupuleusement dans les limites de ses prudentes observations : de peur de s'égarer, elle s'est arrêtée devant la question de l'origine de nos connaissances. Cependant l'esprit humain ne peut se reposer dans la tranquille contemplation de ses connaissances actuelles ; il veut savoir ce qu'elles furent à leur origine : tant que ce besoin n'est pas satisfait, il lui reste une inquiétude vague, qui trouble sa conviction sur tout le reste. C'est pour avoir négligé le problème de l'origine des connaissances, et pour s'être trop aisément satisfaite sur un autre problème plus difficile encore, celui de leur légitimité, que l'école écossaise n'a pas joué dans la philosophie européenne un rôle plus considérable [1]. Pourquoi M. Dugald-Stewart, après avoir solidement établi l'existence actuelle du principe que rien ne commence à exister sans cause, ne cherche-t-il pas plus profondément l'origine de ce principe? « Ce qu'on peut dire de « plus probable, selon lui, semble être que l'idée de

1. Ce reproche, qui a été développé au t. IV de la 1re série, est déjà dans le t. Ier, discours d'ouverture de 1817, *Classification des questions et des écoles philosophiques.*

« cause ou de pouvoir accompagne nécessairement la
« perception d'un changement, comme toute sensation
« implique un être qui sent, et toute pensée un être qui
« pense. Le pouvoir de commencer le mouvement, par
« exemple, est un attribut de l'âme, aussi bien que la
« sensation et la pensée; et toutes les fois que le mouve-
« ment commence, nous avons l'évidence que c'est l'âme
« qui le produit. »

Ce passage, que je traduis littéralement, est très-remarquable par l'incertitude même de l'opinion qu'il contient, le soupçon qu'il indique, et les idées qu'il peut faire naître. M. Dugald-Stewart, comme Reid [1], a très-bien vu que l'idée de cause est d'abord puisée à l'intérieur; mais on voudrait savoir si c'est la conscience qui l'y saisit par une aperception immédiate, ou si c'est une loi spéciale de notre nature qui nous y fait croire, comme paraît l'insinuer M. Dugald-Stewart, en rapprochant l'idée de cause de celle de substance, laquelle, selon lui-même, est de croyance et non d'aperception. Il aurait aussi fallu reconnaître et décrire les circonstances internes qui accompagnent cette aperception ou cette croyance; il aurait fallu examiner si le mouvement qui en est l'objet est un mouvement intellectuel ou un mouvement physique, si c'est un mouvement externe, visible aux yeux du corps, ou un mouvement interne, seulement aperceptible et appréciable par la conscience; question psychologique très-épineuse, et dont la solution même ne lèverait pas encore toutes les difficultés relatives au principe de causalité; car, supposé que l'idée de cause soit une aperception primitive, comment de l'aper-

1. 1re série, t. IV, leç. XIXe, p. 538, et leç. XXVIIe, p. 555.

ception de la cause sommes-nous parvenus à la conception du principe nécessaire de causalité[1]? Il ne suffit point, en effet, d'avoir atteint le primitif, si je puis m'exprimer ainsi, il faut saisir aussi le procédé par lequel nous parvenons du primitif à l'actuel. Le principe actuel de causalité à établir, tel est le premier problème; la première idée de cause à acquérir, voilà le second problème; et le procédé intermédiaire, qui lie l'actuel au primitif, à reconnaître et à décrire, constitue un troisième problème plus difficile que les précédents. Sur le premier, l'école écossaise est admirable, elle est faible sur le second : elle n'a pas aperçu le troisième, qui peut-être aussi ne devait pas exister pour elle. Passons au principe des causes finales.

Le chapitre de M. Dugald-Stewart n'offre sur les causes finales rien de remarquable. Les arguments sceptiques de Hume y sont réfutés avec le bon sens ordinaire à l'auteur, cependant le principe reste obscur, parce que M. Dugald-Stewart a négligé de l'énoncer sous une forme plus simple et plus rigoureuse, de décrire avec plus de précision ses caractères actuels, et de remonter à ses caractères primitifs.

Le principe de causalité et celui des causes finales, appliqués à la nature, nous manifestent un Dieu, et un Dieu intelligent. Appliquez-les à la nature morale de l'homme, ils nous révéleront un Dieu juste; induction rigoureuse et sublime, qui rattache la justice humaine à la justice suprême[2]. L'auteur rencontre sur son chemin

1. 1re série, t. Ier, cours de 1817, *Disc. d'ouvert.*; t. II, leç. IIe, IIIe, IV; 2e série, t. III, leçon XIXe; et plus bas, *Introduction aux Œuvres de M. de Biran.*

2. Cette induction, solidement établie, et développée dans toutes ses

la question du bien et du mal, qui a fatigué tant d'esprits supérieurs, et la résout simplement, pour le bien et le mal moral par la liberté, pour le bien et le mal physique d'abord par les lois générales du monde et ensuite par les conseils particuliers de Dieu sur l'homme : seconde raison, qui vaut encore mieux que la première ; car des lois générales, souvent funestes aux individus, peuvent paraître difficiles à concilier avec la bonté et la puissance suprême ; mais quand les lois de la nature, qui nous imposent la souffrance, sont rattachées à la loi morale, qui nous impose la résignation, le courage, l'humanité, et au dessein d'un Dieu moral, qui a fait l'homme dans un but moral, alors beaucoup de difficultés sont écartées : le voile se lève, ou du moins s'entr'ouvre, et les ténèbres de la vie s'éclaircissent.

Pour compléter la théorie de la religion naturelle, il reste au philosophe écossais, après avoir établi l'existence de Dieu et ses attributs moraux, à établir l'existence d'une vie future ou l'immortalité de l'âme.

On se fonde trop, selon M. Dugald-Stewart, sur l'immatérialité de l'âme pour démontrer son immortalité. De ce que l'âme est immatérielle, il ne s'ensuit pas qu'elle soit nécessairement immortelle, mais seulement qu'il est possible qu'elle existe indépendamment du corps, et par conséquent qu'elle lui survive.

Pour reconnaître que l'âme est immatérielle, il suffit de considérer attentivement les qualités par lesquelles nous connaissons l'âme et la matière; car toutes nos idées des êtres sont purement relatives, et nous ne les

conséquences légitimes, est à la fois le fondement et l'instrument de notre théodicée.

distinguons que par la diversité des caractères qu'ils nous présentent. Or, à moins de confondre les opérations internes que la conscience nous manifeste avec les qualités extérieures que les sens nous font apercevoir, on est forcé de reconnaître la distinction des deux mondes. Si nous les confondons quelquefois aujourd'hui, c'est que, dès nos plus tendres années, les opérations de notre esprit, sans cesse dirigées vers les objets extérieurs, et appliquées à l'observation de qualités sensibles, se sont, pour ainsi dire, teintes de leurs couleurs et confondues avec elles par des liens qui, resserrés de jour en jour et prolongés à travers les années de l'âge mûr par l'inattention et l'habitude, enchaînent et subjuguent la raison elle-même. La tendance qu'ont tous les hommes à rapporter la sensation de couleur aux objets qui l'excitent, est un exemple célèbre de cette illusion naturelle, qui confond les caractères des phénomènes internes avec ceux des phénomènes extérieurs. Mais quand on sort des habitudes de l'enfance, quand on résiste enfin à cette pente de l'imagination qui entraîne l'intelligence faible encore et mal assurée, quand on rentre en soi-même et qu'on se replie sur ses facultés, sur leurs opérations et sur leurs lois, la réflexion détruit bientôt ce tissu de vaines analogies qui éblouissent les regards superficiels ; les phénomènes internes se dégagent, et le matérialisme paraît dans toute son absurdité. Il paraît alors si absurde que la raison a peine à le concevoir ; et ce n'est plus le matérialisme qu'il faut craindre pour elle, c'est bien plutôt l'excès contraire, qui ne reconnaît dans l'univers d'autre existence que celle de l'esprit, système qui ne contredit que les perceptions des

sens, tandis que l'autre contredit celles de la conscience elle-même, et qui a du moins pour lui quelques arguments tirés du phénomène du rêve; au lieu qu'aucun exemple ne nous montre le sentiment et la pensée sortant de la combinaison de particules matérielles[1].

L'âme peut donc être immortelle, puisqu'elle est immatérielle; mais quelles sont les raisons directes qui établissent l'immortalité de l'âme? Voici celles que propose M. Dugald-Stewart :

1° Le désir naturel de l'immortalité, et les idées d'avenir qui sont contenues implicitement dans l'espérance;

2° Les appréhensions naturelles de l'âme dans le phénomène du remords;

3° Ce contraste de la convenance parfaite de la condition des animaux avec leurs instincts et leurs facultés sensitives, et de la disconvenance de l'état actuel de l'homme avec ses facultés et les notions de félicité et de perfection dont il est capable;

4° Les préjugés légitimes que nous fournissent les principes de notre nature, en faveur d'un perfectionnement progressif et illimité;

5° L'explication naturelle que l'hypothèse d'un état futur présente à la raison de ce pouvoir qu'elle a d'atteindre dans ses conceptions les parties les plus éloignées de l'univers, de se frayer des routes à travers l'immensité de l'espace et du temps, et de s'élever à l'idée de l'existence et des attributs d'une Providence suprême; pouvoir extraordinaire, qui, sans l'hypothèse d'une autre

1. Sur l'immatérialité de l'âme, voyez 1re série, t. II, leçon XXIIIe, p. 537, t. III, leç. 1re, p. 70, t. V, leç. VIe; 2e série, t. III, leç. XXVe, etc.

vie, ne semble nous avoir été accordé que pour nous faire prendre cette vie en mépris et en dégoût ;

6° Le contraste de nos sentiments et jugements moraux, avec le cours des affaires humaines ;

7° L'inconséquence qu'il y a de supposer que les lois morales, qui président aux affaires humaines, n'ont aucune portée au delà des limites de leur scène actuelle, lorsque toutes les lois qui président à cette partie du monde physique que nous apercevons, paraissent tenir à un système universel [1].

M. Dugald-Stewart termine ces différentes considérations en disant qu'il n'y en a pas une peut-être qui soit capable par elle-même d'établir la vérité qu'elle concourt à démontrer ; mais que l'harmonie de toutes ces considérations réunies devient un argument irrésistible : car non-seulement elles donnent toutes la même conclusion, mais elles s'éclaircissent et se soutiennent l'une l'autre, et elles ont entre elles un accord qu'on ne peut supposer à une série de fausses propositions.

Des principes de la religion naturelle, l'auteur passe aux devoirs qu'ils imposent.

Comme c'est l'étude de la puissance, de la sagesse et de la bonté divine manifestée dans ce monde, qui est le fondement de nos sentiments et de nos devoirs religieux, cette étude elle-même est un devoir pour tout être raisonnable et moral, qui reconnaît l'existence d'un Être suprême.

Suivent divers préceptes que M. Dugald-Stewart donne pour des propositions évidentes par elles-mêmes. 1° La Divinité étant le type de l'excellence morale, nous devons

1. Sur l'immortalité de l'âme, voyez 1re série, t. II, leç. XXIIIe.

ressentir pour elle l'amour, la confiance et la reconnaissance qu'obtiennent de nous les qualités morales de nos semblables; car c'est en concevant tout ce qu'il y a dans l'homme de plus honorable et de plus aimable, porté à la plus haute perfection, que nous pouvons nous faire une idée de la sainteté divine. Un respect habituel et une sorte d'amour pour la Divinité peuvent donc être considérés comme un complément nécessaire à la vertu de l'homme, et un devoir spécial. 2° Bien que la religion ne soit pas l'unique fondement de la morale, cependant lorsqu'on est convaincu que Dieu est infiniment bon, qu'il est l'ami et le protecteur de la vertu, cette croyance est d'un grand secours dans la pratique de nos devoirs; alors nous considérons la voix de la conscience comme celle de Dieu lui-même, et les devoirs qu'elle impose comme les ordres de l'Être infiniment bon, qui n'a d'autre objet que le plus grand bonheur et la plus grande perfection de toutes choses. 3° L'espérance du bonheur dans une autre vie, et la crainte des châtiments futurs, font de la religion une sanction à la vertu extrêmement utile, peut-être même nécessaire. 4° Enfin, le sentiment religieux, quand il est profond et sincère, doit nous faire soumettre entièrement notre volonté à celle de Dieu, et nous faire considérer les événements même les plus affligeants comme destinés à notre perfection et à notre bonheur.

Je suis loin de contester, et au besoin je serais prêt à défendre tout ce qu'on vient de lire sur nos devoirs religieux; cependant je demanderai si, dans une classification générale de nos devoirs, ceux envers la Divinité ne devraient pas venir à la suite de tous les autres, puisqu'ils en sont le couronnement et la fin. Nos devoirs

directs et immédiats sont envers les autres et envers nous-mêmes : puis, comme toute vertu a pour raison, pour substance et pour idéal, la Divinité elle-même, accomplir nos devoirs envers les autres et envers nous mêmes, c'est accomplir la loi divine et nos devoirs envers la sainteté suprême ; en sorte que nos devoirs qui, sans la connaissance de Dieu, seraient encore obligatoires comme devoirs de conscience, deviennent des devoirs religieux quand nous nous élevons à l'idée de Dieu. On aurait donc pu commencer par développer nos devoirs humains, directs et immédiats, et leur donner ensuite pour complément la volonté divine; et quand Dieu aurait été conçu comme l'auteur même de la loi morale et le dispensateur de la vie future, c'est alors qu'avec les devoirs humains, qui se rapportent à lui, puisqu'ils sont la voix de la Divinité elle-même, on aurait établi des devoirs spéciaux et immédiats envers Dieu, tirés du nouveau rapport sous lequel il aurait été conçu : c'eût été suivre plus rigoureusement l'ordre d'acquisition de nos différents devoirs. Le philosophe écossais a préféré suivre l'ordre de leur importance, et il y a sans doute de la grandeur à placer ainsi la Divinité à la tête de la morale ; mais il y a aussi cet inconvénient qu'on fait rejeter la morale à ceux qui rejetteraient la religion, et la religion à ceux qui ne l'admettent qu'avec la morale ou après la morale. Encore une fois, nous n'allons pas de la conception de Dieu à la conception de l'obligation morale, car ce serait aller de la conséquence au principe. Otez le devoir du cœur de l'homme, vous en arrachez Dieu.

Passons à nos devoirs envers les autres et envers nous-mêmes. Les principaux devoirs qui nous sont imposés

envers les autres sont, d'après M. Dugald-Stewart, la bienveillance, la justice et la véracité. Ces devoirs sont distincts les uns des autres, et l'objet spécial de M. Dugald-Stewart est de marquer leur différence. Le système philosophique qui tire la vertu de l'égoïsme, effraya tellement quelques moralistes que, pour l'éviter, ils se jetèrent dans le système contraire, qui tire toutes les vertus de la bienveillance, et l'obligation que nous imposent les devoirs moraux de leur utilité générale pour la société. Mais si ces derniers devoirs, la reconnaissance, la véracité, la justice, ne sont point immédiatement obligatoires, s'ils ne tirent leur obligation que de l'utilité générale qu'ils procurent, il faut admettre cette maxime, que la bonté de la fin justifie les moyens, c'est-à-dire, en d'autres termes, que, selon les diverses circonstances, on peut être fidèle ou infidèle à la reconnaissance, à la vérité, à la justice. Mais, dira-t-on, jamais un but d'utilité ne peut détourner de ces devoirs; car on gagne toujours plus à les suivre qu'à les enfreindre; et c'est cette idée d'utilité qui constitue d'abord leur obligation à nos yeux; ensuite, par une association d'idées assez ordinaire, on considère le principe sans songer à ses conséquences. Mais les partisans de cette théorie ne s'aperçoivent-ils point qu'ils la soutiennent par les mêmes arguments qu'ils combattent avec force dans les partisans de l'égoïsme, et qu'on peut tourner contre eux les objections qu'ils faisaient à leurs adversaires? Que la véracité et la justice, et tous les devoirs, soient utiles au genre humain, c'est ce que personne ne conteste; et si l'on pouvait prévoir toutes les conséquences de ses actions, il est à croire qu'on verrait toujours l'intérêt dans le de-

voir; il est même possible que, dans la Divinité, le seul principe d'action soit la bienveillance, et que le bonheur de l'espèce humaine soit la raison dernière pour laquelle Dieu lui ait imposé le devoir de la véracité et de la justice : mais il n'en est pas moins certain que la véracité et la justice sont pour nous en elles-mêmes des devoirs rigoureux, car nous avons une perception immédiate de leur obligation; et, en vérité, s'il n'en était pas ainsi, si nous n'étions conduits au bien que par les conséquences d'utilité que nos faibles yeux y découvrent, on peut douter que tous les calculs les plus profonds produisissent assez de vertu pour soutenir la plus petite société. Cette remarque s'applique à tous les systèmes de morale qui, sous des formes diverses, déduisent les maximes de la vertu de la considération de leur utilité. Tous ces systèmes ne sont que des modifications de la vieille doctrine qui résout toute vertu dans la bienveillance. Ce n'est point que l'auteur décrie la bienveillance; il l'admire et il la loue; mais il distingue la bienveillance, comme vertu, du sentiment de bienveillance. La bienveillance, dit-il, qui est l'objet de l'approbation morale, est la détermination ferme de procurer le plus grand bonheur de nos semblables, et non pas l'affection qui s'y joint et qui rentre dans la classe générale des affections bienveillantes, qui accompagnent tous les principes moraux. Ces affections sont aimables et non respectables : elles sont innées et instinctives; elles ne sont donc pas méritoires; elles prouvent une bonne nature, et non pas un caractère vertueux. C'est là ce que n'ont point vu les écrivains qui, en parlant de la bienveillance, emploient sans cesse les expressions d'affection vicieuse ou vertueuse, tandis que

ces expressions ne s'appliquent pas légitimement aux affections, mais aux actions, ou plutôt aux dispositions de l'agent moral, et à la fin qu'il se propose. L'amabilité, la douceur, l'humanité, le patriotisme, la bienveillance universelle, sont des modifications différentes de la même disposition intérieure [1].

La justice, dans sa signification la plus étendue, exprime cette disposition qui nous détermine à agir indépendamment de toute considération personnelle. Pour bien voir ce que c'est que la justice, il faut la considérer dans les autres plutôt que dans nous-mêmes, où la passion l'altère trop souvent ; mais il ne faut pas prendre ce moyen pour un principe, et ériger en maxime philosophique, comme l'a fait Smith [2], que les notions du juste et de l'injuste, relativement à notre propre conduite, ne sont qu'une application des sentiments qu'excite en nous le spectacle de la conduite d'autrui.

Le détail des maximes de justice est infini ; on peut les ramener aux deux suivantes : 1° réprimer les influences de la passion et du caractère; 2° réprimer l'influence de l'amour-propre dans les différends où nos intérêts sont opposés à ceux de nos semblables. Le philosophe écossais appelle la première disposition, *candour;* et la seconde, *integrity* ou *honesty*. Le premier terme n'a guère d'équivalent exact en français; c'est à la fois la candeur, la modestie, la modération, etc.; il regarde principalement les jugements que nous portons sur les talents des autres ou sur leurs intentions; enfin les dispositions que nous

1. Sur le système de la bienveillance, voyez 1re série, t. IV, *Hutcheson*, leç. xve.
2. *Ibid. Smith*, leç. xvie.

apportons dans les discussions. L'autre forme de la justice est la probité, devoir spécial et si important qu'il comprend à lui seul la partie morale appelée *jurisprudence* ou *droit naturel*.

Les observations de Hume et Smith sur la différence qui sépare la justice de toutes les autres vertus, s'appliquent à cette modification de la justice appelée *probité*. Voici les deux caractères qui la distinguent : 1° on peut tracer ses règles avec une précision dont tous les préceptes moraux ne sont pas susceptibles; 2° elle admet le secours de la force, c'est-à-dire que, lorsqu'elle est violée à l'égard d'une personne, elle l'autorise à employer la force pour maintenir ses droits. La première remarque appartient à Smith. A ces traits distinctifs Hume en ajoute un autre, que la probité est une vertu factice, et non pas une vertu naturelle ; et il se fonde sur ce que nous ne sommes pas portés instinctivement à l'exercice de la justice par une affection naturelle semblable à ces affections qui conspirent avec la bienveillance. M. Dugald-Stewart reproduit ici la distinction importante qu'il a déjà établie entre une affection et ce qu'il appelle une disposition, une détermination; il écarte de la bienveillance le sentiment qui l'accompagne, et montre que la vraie bienveillance est précisément de la même nature que la probité; que nous l'approuvons et pratiquons comme nous approuvons et pratiquons la probité, non-seulement parce qu'elle excite en nous un sentiment agréable, mais parce qu'elle nous apparaît comme un devoir. D'ailleurs, il n'est pas vrai que la probité ne soit point accompagnée d'une affection instinctive; elle est aussi accompagnée d'une affection naturelle, qui paraît surtout lorsqu'elle est

blessée, à savoir le ressentiment, qui est une partie aussi réelle de la nature humaine que la pitié et la tendresse paternelle. D'où vient donc cette opinion assez générale, qu'il y a quelque chose de factice dans la probité, et qu'elle dérive des institutions sociales? Elle vient, selon M. Dugald-Stewart, des formes arbitraires, des expressions scholastiques et des méthodes entièrement artificielles, employées par les philosophes qui ont traité de la probité, par les jurisconsultes qui l'ont considérée uniquement dans son rapport avec la loi, surtout par les jurisconsultes romains et ceux qui les ont servilement copiés. De là sortirent de graves inconvénients; le droit naturel, une fois embarrassé dans les formes scholastiques de la jurisprudence, enveloppa de ces formes toutes les autres parties de la morale. Quoique la justice fût la seule partie de la morale qui admit des droits et des devoirs réciproques, on transporta dans tous les devoirs la réciprocité de droit et de devoir par la fiction de droits imparfaits ou externes.

Les avantages de la véracité sont évidents; sans elle, le langage tournerait contre sa fin, et l'expérience individuelle serait le seul moyen de s'instruire. Cependant cette vertu, quelque utile qu'elle soit, n'a pas son fondement dans l'utilité; indépendamment des résultats, il y a dans la sincérité et la candeur quelque chose d'aimable et de respectable, et l'équivoque et la tromperie font horreur. Hutcheson lui-même, ardent défenseur de la théorie de la bienveillance, admet un sentiment de la véracité distinct du sentiment des qualités utiles. Reid et Smith ont très-bien vu que, sans une disposition naturelle à la véracité et une autre à la crédulité, l'éducation

des enfants serait impossible, et qu'une certaine analogie rapproche ces deux principes de ce principe naturel qui nous fait croire à la stabilité des lois de la nature [1]. La véracité n'est point le résultat de l'expérience; elle est d'abord illimitée : l'expression spontanée est l'expression vraie; la fausseté implique une certaine violence faite à notre nature, et cette violence est le fruit plus ou moins tardif de l'expérience et de la société. Aussitôt que l'homme ment, il couvre quelque intention perverse qu'il n'ose avouer; et c'est là ce qui fait la beauté particulière de la franchise et de la candeur, qui réfléchissent en elles les grâces de toutes les autres qualités morales dont elles attestent l'existence.

On rapporte ordinairement à la véracité la fidélité à ses promesses. M. Dugald-Stewart pense qu'elle appartiendrait mieux à la justice. Une personne, dit-il, qui promet avec l'intention de tenir, et qui cependant manque à sa parole, manque à la justice, à parler rigoureusement. Une personne qui promet sans avoir intention de tenir, est coupable à la fois d'injustice et de tromperie. La véracité, selon M. Dugald-Stewart, est le fond de l'honneur moderne.

L'auteur arrive aux devoirs envers nous-mêmes. Nos devoirs envers nous-mêmes nous imposent l'obligation de ne point négliger les moyens légitimes qui peuvent procurer notre bonheur. Il s'agit d'établir cette obligation, qui paraît étrange. Voici comme le fait M. Dugald-Stewart. Le principe de l'amour-propre, ou le désir du bonheur, ne peut être l'objet ni de l'approbation ni du blâme; il est inséparable de la nature de l'homme, con-

1. 1re série, t. IV, leç. xxe.

sidéré comme être raisonnable et comme être sensible. Ce principe peut s'égarer, et nous écarter ou du bonheur ou de la vertu; or, même dans ce dernier cas, nous jugeons nous-mêmes, ou les autres jugent pour nous, que nous avons mérité d'être punis pour notre imprudence; alors le remords n'est pas seulement le regret d'avoir manqué le bonheur que nous espérions, il ne se rapporte pas seulement à notre condition présente, mais à notre conduite passée. Il suit de là, dit M. Dugald-Stewart, que toute personne qui croit à des récompenses ou à des punitions futures, doit croire aussi que le crime d'une mauvaise action est aggravé par l'imprudence avec laquelle on s'y est précipité.

En parlant du bonheur, il se défend de faire un système pour l'atteindre, et indique à cet égard les opinions contradictoires des épicuriens, des stoïciens, des péripatéticiens. Il considère le bonheur par rapport au tempérament, à l'imagination, aux opinions, aux habitudes. Il répand dans toutes ses recherches une foule d'observations intéressantes, trop nombreuses pour trouver ici leur place, trop délicates pour être ramenées à des principes généraux. Il entre dans une analyse rapide des différents plaisirs, qu'il distingue en plaisirs de l'activité, plaisirs des sens, plaisirs de l'imagination, plaisirs de l'entendement, plaisirs du cœur; il montre toujours l'harmonie constante du bonheur et de la vertu; et termine par de sages réflexions sur la nature générale de la vertu, sur l'ambiguité des mots *vertu* et *vice*, et l'usage de la raison en morale.

La définition la plus complète de la vertu, selon M. Dugald-Stewart, est la définition pythagoricienne :

ἕξις τοῦ δεόντος. En effet, la vertu n'est pas la prédominance de telle ou telle vertu particulière, mais la disposition constante d'obéir au devoir; disposition qui devient moins pénible par l'habitude : ce qui d'abord était sacrifice finissant par être satisfaction.

On applique, dit M. Dugald-Stewart, les expressions de juste et d'injuste, de vertu et de vice, tantôt aux actions, tantôt aux intentions : de là une confusion dans le langage et les idées, qu'il cherche à dissiper en distinguant le bien absolu du bien relatif. Le bien relatif consiste dans la bonté de l'intention de l'agent, sans que l'action soit convenable : le bien absolu est l'accord de la bonne intention et de l'action convenable. C'est la bonté relative d'une action qui détermine le mérite moral d'un agent : c'est sa bonté absolue qui constitue son utilité pour la société du genre humain. M. Dugald-Stewart remarque très bien qu'un sentiment sincère du devoir doit nous faire tendre à la bonté morale absolue; que la négligence à s'instruire, c'est-à-dire à éclairer ses intentions, est une négligence coupable ; que, dans une circonstance particulière, nous devons faire ce qui nous paraît alors notre devoir, mais que si nous nous trompons et manquons la bonté absolue, pour n'être pas coupables de nous être trompés, nous pouvons l'être de ne pas avoir employé antérieurement tous les moyens de rectifier, d'étendre et d'éclairer nos jugements. A l'appui de cette distinction importante, l'auteur cite le rapport et la différence qui se trouvent entre les expressions grecques, καθῆκον et κατόρθωμα, et entre les phrases latines *officium medium* et *officium perfectum*, et les expressions scholastiques de la vertu matérielle et de la vertu formelle.

Il termine par indiquer les différentes circonstances dans lesquelles le sentiment du devoir a besoin d'être dirigé par la raison. Je termine moi-même par recommander à ceux qui cultivent la philosophie morale, l'étude et la méditation d'un ouvrage qui, sous des formes très-simples, cache souvent des vérités profondes, n'omet aucune vérité utile, contient une foule d'observations solides et ingénieuses, offre le modèle de la vraie méthode philosophique, et rend partout hommage à la raison et à la vertu.

ESSAI

DE

PHILOSOPHIE FONDAMENTALE

PAR M. GOT. WILH. GERLACH,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A HALLE.

(Halle, chez Gebaüer, 1816, in-8°.)

Le principe fondamental de la vie intellectuelle est la conscience. La vie commence avec la conscience et finit avec elle ; c'est dans elle que nous nous saisissons nous-mêmes ; c'est dans elle et par elle que nous saisissons le monde extérieur. S'il était possible de s'élever au-dessus de la conscience, de se placer, pour ainsi dire, derrière elle, de pénétrer dans ces secrets ateliers où l'intelligence ébauche et prépare tous les phénomènes, et là d'assister à la naissance et à la formation de la conscience, on pourrait connaître et sa nature et les divers degrés par lesquels elle arrive à la forme sous laquelle elle se manifeste aujourd'hui : mais tout savoir commençant à la conscience ne peut remonter plus haut. Une analyse prudente s'arrête donc et s'attache à ce qui lui est donné. En général, nous disons qu'il y a conscience, dès que nous nous savons occupés de quelque objet intérieur ou extérieur, dès que nous apercevons, pensons, sentons, ou voulons quelque chose ; où rien de

tout cela n'a eu lieu, nous disons qu'il n'y a pas eu conscience. La conscience est le résultat de l'activité intellectuelle. Mais de combien de manières se produit cette activité!

Tous les phénomènes de conscience, selon M. Gerlach, peuvent se ramener à trois phénomènes généraux, se représenter ou penser, sentir, et agir ou faire des efforts. Avant d'entrer dans le développement de ces trois phénomènes, dont le détail compose la partie spéciale de la philosophie fondamentale, le philosophe allemand s'arrête à la conscience elle-même, et descend à une plus grande profondeur dans l'analyse de deux faits supérieurs et antérieurs à tous les autres, et qui constituent ce qu'il appelle la partie générale de la philosophie fondamentale. Ces deux faits sont le fait de l'existence et celui de l'activité volontaire.

« La conviction de notre existence est un fait de con-
« science; *je suis* est contenu dans *je pense*, *je sens*, *je*
« *veux :* le moi ne doit point se résoudre en un sujet lo-
« gique et grammatical; et il n'est pas besoin de catégo-
« ries pour parvenir de la conscience de son activité à la
« démonstration de son existence.

« Le second fait général de la conscience est : je suis
« actif : je suis le principe de mon activité. Ce fait n'est
« pas susceptible de démonstration, mais il n'en a pas
« besoin; car il s'annonce irrésistiblement dans la force
« de la volonté, ainsi que dans la direction libre de la
« pensée. Là est le fondement de l'individualité et de la
« personnalité. »

Être et agir, voilà donc le fond sur lequel se dessinent toutes les scènes de la vie; voilà, comme le dit M. Ger-

lach, les deux faits généraux qui, dans leur sein, contiennent l'infini variété des phénomènes de conscience. Là-dessus je partage entièrement l'opinion du philosophe allemand; mais j'avoue que je serais tenté de m'en écarter pour la manière d'établir les deux faits et sur l'ordre de leur développement. Par exemple, M. Gerlach convient que *je suis* est contenu dans *je pense, je sens* et *je veux*; mais si *je suis* est contenu dans *je pense, je veux, je sens*, *j'agis*, c'est-à-dire *je veux*, n'est donc pas postérieur à *je suis;* les deux faits sont donc contemporains. L'auteur dit aussi que le moi ne peut se résoudre en un sujet logique, et qu'il n'est pas besoin de catégorie pour passer de la conscience de son activité à la démonstration de son existence. Soit; mais s'il est vrai, comme en convient M. Gerlach, que *je suis* est contenu dans *j'agis* et *je veux*, il reste à savoir comment il y est contenu, quelle est la nature des deux termes dont se compose le fait complexe, et celle des procédés par lesquels nous les découvrons simultanément. L'être est-il contenu tout entier dans la volonté, ou plus généralement dans la pensée? Si la volonté, si la pensée, n'épuise pas l'être, quoiqu'elle le manifeste, s'il y a là deux objets intimement liés l'un à l'autre mais distincts, l'opération qui découvre l'un, et celle qui découvre l'autre, bien que simultanées, ne doivent-elles pas être distinctes? L'opération qui atteint la volonté et la pensée, phénomènes immédiats de conscience, atteint-elle aussi l'être, l'âme? S'il en est ainsi, que l'on montre l'immédiate aperception de la substance; et si on ne le peut qu'en confondant la substance et le phénomène, c'est-à-dire en détruisant la substance, il faut bien revenir à distinguer deux opéra-

tions : l'une immédiate, qui est l'aperception du phénomène ; l'autre médiate, quoique simultanée, qui est la conception de la substance. Que cette conception soit appelée catégorie ou non, peu importe, pourvu que le fait de la conception de l'être soit posé comme un fait réel et comme un fait distinct de l'aperception immédiate du phénomène. M. Gerlach a donc eu tort, selon nous, d'abord de séparer trop fortement les deux faits dans l'ordre du temps ; ensuite de n'avoir pas distingué, dans ce qu'il appelle premier fait, deux opérations distinctes enveloppées dans une opération complexe [1].

Je passe à la partie spéciale de la philosophie fondamentale. Les trois phénomènes particuliers de conscience qui la composent sont, d'après M. Gerlach, la pensée ou la représentation, le sentiment et la volonté productrice.

Se représenter veut dire, d'après l'étymologie, se rendre une chose présente dans la conscience. Il y a trois conditions ou trois éléments de la représentation, le sujet ou le moi, un objet, et la représentation même ou la conscience de la chose.

Quoique la représentation soit le produit de l'activité humaine, nous lui supposons pourtant une cause extérieure ; et pour expliquer l'influence que les objets extérieurs exercent sur la détermination de notre activité, nous attribuons à l'âme la réceptivité. La réceptivité et l'activité sont donc les deux propriétés les plus générales de la faculté de se représenter ou de penser. On peut définir l'esprit, une spontanéité irritable.

1. Sur la double opération qui atteste à la conscience le phénomène et le sujet, voyez 1re série, et t. Ier, le cours de 1816; 2e série, t. III, leç. XVIIIe.

M. Gerlach distingue sévèrement la sensation de ce qu'il appelle l'intuition, expression qui correspond à notre mot *perception* ou *idée*. La sensation est passive ; elle engage à l'intuition, elle ne la constitue point : l'intuition est un produit de la spontanéité ; la sensation ne fait point partie intégrante de la conscience et de l'intuition ; l'esprit la conçoit seulement comme la condition nécessaire de l'intuition et de la conscience.

M. Gerlach distingue aussi l'intuition en intuition extérieure et en intuition intérieure : dans l'intuition extérieure, l'esprit saisit immédiatement, par l'aperception, un objet extérieur présent ; dans l'intuition intérieure, l'activité même ou l'état du principe actif est l'objet intérieur et présent qui est saisi par l'esprit. L'intuition extérieure précède l'intérieure. L'enfant s'arrête longtemps au monde matériel avant d'arriver à des représentations de lui-même. L'activité, se développant peu à peu, le fait passer par degrés de la conscience de l'objet au sentiment de l'activité personnelle : ici commence la seconde direction de l'esprit sur lui-même.

Souvent nous retrouvons en nous, après l'intuition, une image de l'objet qui nous en tient lieu ; on la rapporte à l'imagination. Comme il y a des représentations qui disparaissent et reparaissent, on attribue à l'esprit la mémoire, c'est-à-dire la faculté de reproduire à son gré ses représentations. Pour bien connaître la mémoire, il faut examiner la nature et les lois de la disparition et de la reproduction des représentations. On a vu précédemment que toute représentation est le résultat de l'activité de l'esprit ; la représentation disparaîtra donc aussitôt que cette activité cessera ; elle reparaîtra aus-

sitôt que cette activité se reproduira. L'affinité des représentations, ou la liaison des idées, est la loi de la mémoire. Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer le retour de nos représentations, d'avoir recours à l'hypothèse d'une continuation secrète des représentations; leur retour vient de leur rappel, de leur rappel volontaire ou de l'activité de l'esprit : la mémoire n'est donc pas le magasin passif de nos connaissances, c'est la continuité de l'activité de l'esprit. Cette continuité d'action sert de fondement à la conscience de notre existence précédente, à la notion de notre identité personnelle, et par conséquent elle est la raison dernière de la continuité de la conscience. La mémoire, la faculté de reproduire les représentations, est ordinairement appelée imagination reproductive. Souvent aussi nous formons dans le passé des combinaisons nouvelles et arbitraires, qu'on appelle les fictions : on les rapporte alors à l'imagination productive ou la fantaisie. Les beaux-arts sont dans le domaine de cette faculté.

Après avoir passé rapidement en revue les différentes facultés, M. Gerlach arrive à la réflexion, qu'il appelle aussi l'entendement dans un sens très-général, et qu'il définit, la faculté de retenir et de poursuivre librement sa pensée, malgré les impressions contraires. L'entendement a trois fonctions, l'entendement dans un sens plus restreint, ou la faculté d'arranger et de combiner ses idées, le jugement et la raison.

L'intuition ne fournit que la connaissance des différents objets individuels, mais non la représentation d'un tout ou de plusieurs parties harmoniques. C'est l'entendement qui nous donne les représentations géné-

rales et collectives, ou idées de genre et d'espèce. Les diverses manières par lesquelles l'entendement convertit l'individuel en général sont des jugements : ces jugements s'exécutent en vertu de certaines lois de l'esprit, que le philosophe allemand appelle *formes*, et qui, ayant la propriété de s'appliquer aux objets individuels et de les élever à quelque chose de général, sont appelées, en Allemagne, facultés de *subsomption*. La subsomption ou l'élévation du particulier au général est la fonction du jugement; les différentes manières dont se fait la *subsomption*, c'est-à-dire l'application du général au particulier, sont appelées *schêmes*. La raison, ou la faculté de conclure, élève les idées au plus haut degré de généralité; pour atteindre ce but, elle pose d'abord un jugement général, comme une règle à laquelle elle soumet les jugements dont elle veut prouver la vérité : telle est la raison logique, dont la théorie spéciale est la syllogistique.

Je dois au public français de l'avertir que la plupart de ces dernières idées appartiennent à Kant, que M. Gerlach n'a pas cru devoir citer, sans doute parce que les ouvrages de Kant sont assez connus en Allemagne. Avant M. Gerlach, Kant avait divisé toutes les facultés humaines en trois facultés principales, la sensibilité, l'entendement et la raison[1]; la sensibilité qui perçoit les représentations individuelles, l'entendement qui les coordonne, et la raison qui les élève à la plus haute unité : mais Kant ne distingue pas l'entendement du jugement, ce que paraît faire M. Gerlach. L'entendement, selon Kant, est la faculté de généralisation ; ses différents actes

1. 1re série, t. V, leç. ve.

sont les différents jugements, lesquels s'exécutent en vue de certaines lois qu'il appelle *catégories* lorsqu'il les considère en elles-mêmes, ou les rapporte à leur sujet qui est l'esprit humain, et qu'il appelle des *schêmes* lorsqu'il les applique, ou, si l'on veut, lorsqu'il les impose à la nature extérieure. Le jugement, selon Kant, consiste à *subsumer*, c'est-à-dire à rassembler des intuitions éparses sous une idée générale.

M. Gerlach a profité de ces idées fécondes; mais souvent il a donné des noms différents aux mêmes choses, et le même nom à des choses différentes. Par exemple, il fait deux fonctions distinctes de l'entendement et du jugement; ce qu'il aurait bien le droit de faire, si dans sa théorie il y avait là deux choses différentes : mais quelle différence y a-t-il entre le jugement qui subsume, pour me servir de cette expression, et l'entendement qui assemble et donne les genres et les espèces? M. Gerlach a bien le droit aussi d'appeler schêmes ce que Kant appelle catégories; mais ne vaudrait-il pas mieux se faire une langue à soi-même que d'adopter celle d'un autre, j'ai presque dit une langue reçue, pour y être infidèle? Les catégories de Kant sont les diverses lois d'après lesquelles le jugement s'empare des objets individuels, et en prend connaissance. Les schêmes de Kant sont les lois intellectuelles, les catégories appliquées à la nature et considérées comme des lois de la nature. Je suis loin d'être entêté de toutes ces dénominations scholastiques; mais elles couvrent dans Kant un dessein profond, celui de séparer fortement les lois de l'esprit humain prises en elles-mêmes d'avec ces mêmes lois appliquées à la nature, devenues lois de la nature, et de séparer par là

le subjectif et l'objectif dans la connaissance humaine, tout en montrant leur rapport intime. Et puis Kant, à l'exemple d'Aristote, essaie de donner une liste complète des catégories et des schêmes, toutes recherches vastes et profondes dont M. Gerlach n'a pas même exprimé le résultat. Mais, si M. Gerlach rejette à cet égard la théorie de Kant, tout en adoptant son langage, par quelle autre théorie la remplace-t-il? Encore une fois, je suis loin d'imposer à M. Gerlach une théorie que j'admire sans l'adopter moi-même; mais le défaut d'une liste complète des catégories et des schêmes laisse une grande lacune dans un ouvrage de philosophie fondamentale. Je crains même que des juges plus sévères ne reprochent à cette philosophie fondamentale de ne pas atteindre aux vraies difficultés, et de cacher des aperçus un peu superficiels sous une classification facile et des formes méthodiques.

J'aperçois encore, dans l'analyse de la raison, des idées qu'on croit saisir aisément au premier coup d'œil, et qui s'évanouissent ou s'obscurcissent à un examen plus sérieux, parce qu'elles ne sont point déterminées, ou qu'elles le sont mal. Par exemple, que signifie nettement le paragraphe 69, que je traduis ici littéralement? « Quelque vaste que soit le champ de l'intuition et de l'entendement, l'homme est encore poussé à chercher un être, principe réel, fondement primitif de toute vie et de tout phénomène. L'idée de cet être est l'idée de l'absolu dont la raison nous atteste la réalité. » L'homme, dit M. Gerlach, est poussé à chercher un être. Que signifie cette expression, *est poussé à chercher?* probablement une loi de la nature humaine, une loi de la raison humaine. Mais alors quelle est cette loi? pourquoi

ne pas la décrire quand on en exprime le résultat? Kant a prétendu que l'homme, constamment dominé par le besoin de la plus haute unité, après avoir posé l'unité intérieure ou l'âme, l'unité extérieure ou la matière, s'élève à cette unité absolue, principe réel et fondement primitif de tous les phénomènes. Mais cette acquisition de la raison est tardive, selon Kant. En est-il ainsi réellement, ou la notion de l'absolu n'est-elle pas plutôt une vue primitive, une aperception spontanée de la raison, qu'on peut ensuite revêtir d'une forme logique, mais qui d'abord ne s'exécute en vertu d'aucun principe logique? Est-il bien vrai que la raison attende aussi longtemps pour apercevoir l'absolu, l'être fondamental, ou la raison ne l'aperçoit-elle pas d'abord aussitôt qu'elle aperçoit le relatif et le variable[1]? Je regrette que sur cette grave question psychologique, M. Gerlach ait tranché la difficulté, au lieu de la résoudre.

De la première partie de sa philosophie spéciale consacrée à la représentation, M. Gerlach passe à la seconde, c'est-à-dire aux sentiments, à ces faits intérieurs et difficiles à saisir et à exprimer, qui, selon l'auteur, ne sont pas encore des représentations, des idées, mais qui en sont le germe, l'idée n'étant peut-être qu'un développement du sentiment, le sentiment lui-même éclairci, c'est-à dire élevé à l'idée.

Le sentiment est le premier fait et le dernier dans la vie intellectuelle. Notre existence personnelle et celle des choses extérieures se produisent d'abord dans le sentiment; le sentiment a déjà décidé sur le bien et sur le mal, avant

1. 1re série, t. II, *Programme*, p. 29, leç. VIIe et VIIIe, et la fin du volume, *de la Spontanéité et de la réflexion*, p. 411.

que la loi morale ait été reconnue. C'est le sentiment qui donne ce tact délicat et fin, guide plus sûr et plus utile dans les affaires de la vie que la méthode la plus profonde; c'est encore le sentiment qui révèle le beau : enfin toute croyance et toute démonstration est fondée sur le sentiment.

Le sentiment est agréable ou désagréable : le sentiment agréable est un degré plus élevé de la vie; le sentiment désagréable est le contraire.

La vie, l'instinct, c'est-à-dire l'énergie par laquelle la vie se manifeste, troublée ou favorisée dans son développement, est la source du sentiment. Ici se présentent en foule des détails que l'auteur abandonne à une théorie complète du sentiment; il se contente d'en avoir posé les principes.

Mais ces principes sont-ils inébranlables? Est-il certain que l'idée ne soit au fond que le sentiment? est-il vrai que le bien, le vrai, le beau, l'existence de l'âme et celle des corps, ne reposent que sur des preuves de sentiment? S'il en est ainsi, à quoi se réduit la vérité en général? à un sentiment essentiellement individuel, et, comme tel, nécessairement variable dans les différents individus. Abaissez la vérité au sentiment, la voilà réduite à n'être plus qu'une opinion, une opinion qui peut bien subjuguer tel ou tel individu, mais qui n'oblige personne légitimement. L'opinion, fille du sentiment, individuelle et variable de sa nature, se résigne-t-elle à n'être que ce qu'elle est? voilà le scepticisme. Tout individuelle qu'elle est, se croit-elle générale, universelle, absolue? voilà le mysticisme. Chaque individu, après s'être prosterné devant son opinion, comme devant la

vérité absolue, prétend-il faire fléchir tous les autres individus devant son idole? voilà le fanatisme. La philosophie du sentiment ne peut guère échapper à ces conséquences [1]. Suivons-la dans la morale; elle aime ce terrain : voyons si elle y est invincible; examinons la troisième partie de l'ouvrage de M. Gerlach.

Cette troisième partie contient les principes de cette faculté qu'on appelle en allemand *bestrebung*, c'est-à-dire tendance ou puissance d'agir et de vouloir.

Bestreben heist nun seinen kraft auf die realisirung einer vorstellung richten; tendre, faire effort, signifie agir d'après une idée, agir pour réaliser une idée, employer son activité à la réaliser, enfin se proposer une idée comme objet d'action. Tout effort pour réaliser une idée suppose que nous y avons un intérêt; cet intérêt est la satisfaction d'un instinct; tout instinct repose sur l'amour-propre; l'amour-propre a pour objet la continuation et le perfectionnement de l'existence : voilà pourquoi nous avons un instinct de la vie, un instinct du repos, du mouvement, du savoir, de la société, etc. Les premiers instincts sont corporels; les instincts spirituels s'éveillent plus tard, et ont pour objet le vrai, le bien et le beau; mais, en dernière analyse, tout instinct se rapporte à la satisfaction intérieure du sujet. Si toute action est le produit de l'instinct, pourquoi y a-t-il des actions qui se contrarient? c'est qu'il y a des instincts qui se contrarient; et la raison naturelle de cette contrariété se trouve dans la variété des instincts

1. Sur la philosophie du sentiment et sur le mysticisme, voyez l'article qui suit, sur une *Nouvelle réfutation du livre de l'Esprit*, et 1re série, t. 1er, cours de 1817, leç. XXIVe et leç. XXVe; t. II, leç. IXe et Xe, leç. XIe et leç. XIIe, leç. XIXe et leç. XXe; t. IV, leç. XIIIe et leç. XIVe, etc.

et dans celle des objets qui peuvent satisfaire le même instinct; enfin, dans la réflexion, qui, balançant les différents instincts, les différents intérêts, les oppose naturellement l'un à l'autre : de là, la liberté, la volonté ou la faculté de choisir. Les motifs du choix, c'est-à-dire les mobiles de la volonté, sont, ou la prépondérance de l'un des instincts qui se combattent, ou la réflexion : la réflexion met l'homme en état de discerner l'instinct, le penchant qu'il doit suivre; elle va même jusqu'à créer des buts particuliers à l'activité humaine : telle est la prérogative de la réflexion; elle élève l'homme au-dessus de la nature animale, lui découvre la dignité de la raison, et la lui impose comme motif et règle d'action; de là, la loi morale, le devoir : la loi morale est fondée sur l'amour de la raison pour elle-même.

La liberté est une conséquence nécessaire de l'obligation; le pouvoir se conclut du devoir. Cette question : Puis-je faire ce que la loi morale m'ordonne? n'arrête que l'homme sensuel; le doute disparaît devant le sentiment énergique du devoir, et la liberté s'annonce immédiatement par le fait. « L'action morale ne s'accomplit donc pas, dit M. Gerlach, d'après les lois d'un froid impératif, catégorique, mais par un amour libre qui est l'âme de l'action morale. » Ainsi M. Gerlach, qui emprunte à Kant la démonstration du pouvoir par le devoir, de la liberté par l'obligation morale, s'élève contre l'impératif catégorique kantien [1], et y substitue l'amour libre. Ceci a besoin d'explication.

Que l'homme moral, en faisant une bonne action, ne la fasse que parce qu'il veut bien la faire, sans que la

1. 1re série, t. Ier, cours de 1817, leç. XXIIIe et leç. XIVe.

raison l'y contraigne, rien de plus certain; qu'en même temps qu'il accomplit l'action vertueuse, ou même qu'à la seule idée de l'action vertueuse il éprouve un sentiment d'amour pour elle, sentiment vif et doux qui échauffe délicieusement le cœur, cela est également incontestable. Mais ne se passe-t-il intérieurement que ces deux phénomènes? voilà la question. Quoique l'homme fasse librement le bien, tout libre qu'il est de le faire ou de ne pas le faire, ne conçoit-il pas qu'il est obligé de le faire? Sa raison seule l'oblige, il est vrai; mais en est-il moins obligé pour cela? M. Gerlach parle de devoir. Il faut être conséquent : s'il y a un devoir, il y a donc une loi pour l'accomplissement de laquelle la liberté est faite. La raison reconnaît le bien comme elle reconnaît le vrai, comme elle reconnaît le beau. Elle le reconnaît pour ce qu'il est, c'est-à-dire elle le reconnaît absolu et immuable, comme le géomètre reconnaît une vérité mathématique; sans quoi, la vérité morale, n'étant pas absolue, n'oblige pas absolument, et alors plus de loi morale, plus de devoir. Or, M. Gerlach ne nie pas le devoir. La vérité morale ou l'idée du bien reconnue oblige donc; elle oblige donc absolument, car obligation et obligation absolue sont synonymes. La raison, en reconnaissant la vérité morale, fonde donc une obligation absolue. Maintenant, supposez que la raison ait été divisée plus ou moins heureusement en un certain nombre de principes généraux qui la représentent, principes qui aient été appelés plus ou moins heureusement encore catégories; vous concevez comment l'on a pu dire que l'obligation qui résulte de la connaissance de la vérité morale nous est imposée par un principe général, par une catégorie, par un précepte ou comman-

dement catégorique. Voilà le célèbre impératif catégorique. Je ne défends pas l'expression, je l'explique : changez-la si vous voulez, mais conservez le fait qu'elle représente : ce fait est celui d'une obligation absolue imposée à la volonté par la raison ; obligation qui, étant absolue et pour être absolue, ne doit pas reposer sur un sentiment, et qui, par conséquent, ne peut être froide ou ardente, mais qui est pure et sévère comme la raison dont elle émane. La mode s'est aussi introduite en Allemagne de déclamer contre la raison, de l'accuser d'être glacée ; on a trouvé un moyen singulier de l'animer, c'est de la détruire en la réduisant à un sentiment. Le sentiment et la raison sont des faits très-réels, mais très-distincts, bien que simultanés et inséparables. Pourquoi les confondre? surtout pourquoi absorber l'un dans l'autre? Cette confusion psychologique a engendré une confusion de langage aussi contraire à la philosophie que favorable à la fausse éloquence ; on a trouvé la philosophie de Kant ténébreuse et aride, parce qu'elle était profonde et rigoureuse ; parce que les formes de cette philosophie, toujours précises, étaient un peu scholastiques, on a cru faire merveille de substituer à leur âpre sévérité la molle élégance de formes vagues, superficielles, indéterminées. De là le sentiment substitué aux idées, le mouvement à la réflexion, l'amour au devoir, le mysticisme à la raison ; et comme, à l'apparition de la philosophie de Kant, on avait vu une foule d'hommes médiocres s'emparer de cette philosophie, attaquer, avec des formules barbares dont ils ne pénétraient pas le sens, la philosophie de Leibnitz, affaiblie sous les classifications arbitraires de Wolf ; de même, à la chute de la terminologie de Kant,

on vit une école nouvelle, se jetant à l'autre extrémité, attaquer des formules métaphysiques avec l'enthousiasme, et remplacer par des élans d'amour et des mouvements d'imagination la mâle soumission au devoir qui, sous l'expression bizarre, mais énergique, d'impératif catégorique, distinguait si honorablement la philosophie kantienne. Je suis loin d'appliquer ces réflexions à M. Gerlach; on ne peut faire à son ouvrage le reproche de tomber entièrement dans le mysticisme. J'ai cru seulement devoir indiquer, dans l'intérêt de la vérité, quelques passages, ou plutôt quelques expressions qui m'ont paru s'écarter de la droite raison : je m'empresse d'ailleurs de rendre hommage à la sagacité psychologique qui distingue cet excellent traité, et qui paraît surtout dans les réflexions qui le terminent, où l'auteur établit le rapport des trois facultés précédemment analysées, leur influence réciproque, et l'ordre dans lequel elles se développent.

HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

PRÉCÉDÉE D'UN ABRÉGÉ DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE,

PAR J.-G. BUHLE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A GOTTINGUE.

Traduit de l'allemand par J.-L. JOURDAN, D.-M.

(7 vol. chez Fournier, libraire, rue Poupée, 7. 1816.)

Si, dans ces derniers temps, en France, quelques historiens de la philosophie [1] ont justement encouru le reproche d'avoir concentré forcément l'histoire entière de l'esprit humain dans une seule question, nous reprocherons à M. Buhle de l'avoir tellement divisée et morcelée, qu'elle manque totalement de liaison et de centre. Partisans déclarés de la méthode chronologique [2], nous aimons à reconnaître que cette méthode, en apparence superficielle, est la seule profonde en réalité, puisque seule elle représente, à qui sait la comprendre, le mouvement progressif et la marche harmonieuse du genre humain. Tout ordre artificiel, mis à la place de l'ordre chronologique, est un désordre réel, une substitution arbitraire d'idées personnelles, et par conséquent mes-

1. Voyez plus bas l'article consacré à l'ouvrage de M. de Gérando.
2. 2e série, t. III, leç. XIVe.

quines aux grandes lois du développement nécessaire de l'espèce, un démenti véritable donné à la marche de l'humanité, c'est-à-dire aux desseins de la Providence. Mais, d'un autre côté, la vue de l'ensemble peut seule éclairer et vivifier les détails, et la méthode chronologique employée sans intelligence, réduit l'histoire de la philosophie à un registre de théories incohérentes, sans liaison, sans lumière et sans intérêt. Cette méthode, ou plutôt cette absence de méthode, vicieuse en elle-même, doit l'être d'autant plus qu'elle comprend plus de systèmes, les désordres et les ténèbres devant s'accroître en proportion du nombre des objets; de sorte que, toutes choses égales d'ailleurs, le mérite des ouvrages composés d'après la seule chronologie peut à peu près se mesurer d'avance sur leur étendue. Appliquez cette règle à toutes les histoires de la philosophie qui ont paru avant Brucker, vous la trouverez constamment exacte; vous trouverez toutes ces histoires plus confuses, plus vagues, plus superficielles les unes que les autres, selon qu'elles embrassent une période plus ou moins longue. De tous ces ouvrages, trop pleins et trop vides, celui de Brucker est incomparablement le meilleur. Homme d'un grand savoir, d'une impartialité rare, d'un jugement très-solide, Brucker a des droits durables à l'estime et à la reconnaissance de tous les amis de la philosophie. Mais il est bien difficile de ne pas trouver son ouvrage bien long pour un ouvrage sans vues générales. Cependant, Brucker s'arrête au milieu du dix-huitième siècle; que serait-ce donc s'il avait ajouté à ces vastes analyses toutes celles qu'eussent exigées les nouveaux systèmes qui ont paru depuis dans toutes les parties de l'Europe, et dont le nombre a pres-

que égalé celui des systèmes philosophiques que fournissent tous les siècles antérieurs? Imaginez un historien qui eût osé embrasser la philosophie entière depuis ses plus faibles commencements jusqu'aux développements qu'elle a reçus de nos jours, et qui, non content de présenter tous les systèmes métaphysiques qui ont paru dans le monde, grecs, romains, italiens, français, anglais et allemands, de toutes les époques, eût encore attiré dans les amples proportions et les immenses circuits de son ouvrage tous les systèmes moraux, religieux, politiques, économiques, esthétiques et même géologiques, et qui eût entassé tous ces systèmes les uns sur les autres, siècle par siècle, et sans autre ordre que la succession des dates ; accordez même à cet historien des dons heureux; à un esprit étendu et à une vaste érudition personnelle, qu'il joigne les lumières d'un siècle éclairé, et les ressources d'excellents ouvrages antérieurs ou contemporains : tous ces avantages ne pourront résister au vice invincible de l'entreprise; et malgré le mérite d'une exécution plus ou moins habile, cette histoire complète de la philosophie n'échappera point à la médiocrité qui s'attache à tous les ouvrages mal conçus. Nous venons de juger celui de M. Buhle.

Cet ouvrage est composé de sept volumes in-8°, dont le premier renferme l'histoire de la philosophie ancienne, le deuxième et le troisième celle du moyen âge, de la scholastique et des premiers siècles de l'Europe moderne; les autres volumes contiennent l'histoire de la philosophie moderne, proprement dite, depuis Descartes jusqu'à Fichte, inclusivement; et par l'histoire de la philosophie l'auteur n'entend pas seulement celle de la métaphy-

sique, mais de toutes les sciences qu'on peut appeler philosophiques, comme le droit, l'économie politique, etc., etc. N'est-il pas évident que si M. Buhle voulait faire une histoire universelle des sciences, sans abandonner le fil chronologique, il devait chercher dans chaque grand siècle un point de vue historique autour duquel il pût ranger les divers systèmes qui appartiennent à ce siècle, diviser l'histoire philosophique en plusieurs grandes portions dont il eût successivement présenté le tableau, saisir les rapports et la chaîne secrète qui lie les théories religieuses, politiques, morales et métaphysiques, et rendre ces analyses intéressantes et instructives, en les rattachant au développement harmonieux de l'esprit humain? Quand on ose entreprendre l'histoire complète de la pensée, il faut oser la systématiser. Voulant tout embrasser, M. Buhle ne pouvait se sauver que par la liaison et l'enchaînement philosophique; il s'est perdu dans les abus et les désordres de la méthode chronologique.

On peut juger, par l'analyse suivante, à quel point toutes les matières sont confondues dans son ouvrage. Par exemple, en parlant de Locke, M. Buhle ne se contente pas de faire connaître l'*Essai sur l'entendement humain*; il nous donne de longs extraits de ses écrits sur l'éducation, la politique et le christianisme. De Locke il passe à Sidney, à Harrington et à Puffendorf, écrivains politiques, sur lesquels il s'arrête longtemps, et l'on ne songe plus à la métaphysique. Il nous y ramène alors par Tschirnhausen, Thomasius et Wolf, qu'il ne fallait pas séparer de Leibnitz. Il arrive à Baumgarten, dont il développe tout au long l'esthétique, science nouvelle qui n'a

pas encore paru dans l'histoire de M. Buhle, et qui n'y reparaîtra plus qu'avec Crouzas et Kant. Après avoir quitté l'Angleterre pour l'Allemagne, il revient à l'Angleterre, expose la théorie de Berkeley, qui se trouve ainsi éloignée de celle de Locke par un intervalle d'environ six cents pages; il dit un mot de l'histoire de Hume, effleure l'école écossaise, s'engage tout à coup dans les moralistes Clarke, Wollaston et Price, revient à Smith, dont il avait oublié la morale, passe à Dugald-Stewart, dont il oublie la métaphysique, et se perd dans le matérialisme de Priestley. La philosophie du dix-huitième siècle, en France, est exposée avec le même désordre : d'abord, Condillac et Helvétius, puis Bonnet et Robinet, puis Montesquieu, Burlamaqui et Réal. On s'est plaint que Thucydide ait divisé par étés et par hivers une histoire de vingt-deux années : que dire de M. Buhle morcelant par petits fragments l'immense histoire de la raison humaine?

Mais si les systèmes ne sont point à leur place dans l'histoire de M. Buhle, l'espace qu'ils y occupent leur convient rarement : il est trop étendu ou trop circonscrit, et les proportions de l'ouvrage ne valent guère mieux que son ordonnance. Il y a tout au plus dix pages pour Bacon, et il y en a deux cents pour Bruno, Cardan, Vanini et Campanella; à peu près comme dans La Harpe, où Thucydide et Pascal n'ont pas six pages, tandis que Sénèque et Beaumarchais remplissent deux volumes. Gassendi tient beaucoup plus de place que Descartes; Reid, chef d'une école importante, est à peine indiqué, tandis qu'un long article est consacré à Priestley, disciple de Hartley. Nous avons vu que M. Buhle a parlé assez mal à propos de

Montesquieu, de Burlamaqui, de Vatel et de Réal; en revanche, il ne donne guère que les titres de leurs ouvrages, et si toute cette politique n'est point à sa place, elle est aussi sans intérêt et sans instruction.

Bien plus, l'ambition d'embrasser tous les systèmes modernes, cette ambition sera trompée. Et comment pouvait-elle ne l'être pas? Cette histoire si vaste est incomplète, et M. Buhle, auquel les philosophes les plus obscurs n'ont point échappé, a oublié des noms célèbres. Au milieu du dix-huitième siècle, où Diderot, qui ne fut ni métaphysicien, ni moraliste, ni politique, occupe une si grande place, je cherche en vain cet esprit universel et profond qui pénétra toutes les connaissances humaines, et qui écrivit le meilleur morceau de métaphysique qui ait paru dans ce siècle, l'auteur de l'article *existence* [1]. Comment un historien allemand a-t-il oublié, ou s'est-il contenté de citer en passant et Lessing, et l'ami de Lessing et de Lavater, le savant Mendelsohn, et l'un des plus illustres adversaires de Kant, l'auteur de *David Hume*, et des *lettres sur Spinosa* [2], et son ami, l'ingénieux et profond Hemsterhuis? Je ne veux pas grossir inutilement ici la liste des omissions importantes de l'ouvrage de M. Buhle : toutefois, je ne puis m'empêcher de lui reprocher de n'avoir pas même cité cette compagnie célèbre, dont l'Allemagne doit être fière, qui a lutté avec un égal avantage contre l'empirisme français et la scholastique de Wolf; je veux parler de l'école éclectique

1. Sur Turgot, voyez 1re série, t. Ier, leç. XVIIIe, t. III, discours d'ouverture, et leç. IVe et Ve; t. IV, leç. XVIe; et 2e série, t. Ier, leç. XIe, et t. III, leç. XIIIe.

2. M. Jacobi.

de Berlin, qui a des rapports si frappants avec celle d'Edimbourg[1]. Y a-t il donc beaucoup de métaphysiciens en Allemagne qui l'emportent sur M. Ancillon père, en sagacité et en profondeur[2], et une analyse de ses deux dissertations sur la causalité et la certitude serait-elle déplacée à côté de l'analyse de la *Critique de la Raison pure?*

Si je n'avais lu M. Buhle que dans son traducteur, je me plaindrais encore, et j'aurais peine à concevoir que M. Buhle n'ait pas dit un seul mot de Bardili, de Bouterwek et de Schelling, lui qui cite au moins les opinions de Beck, de Salomon-Maimon, de Reinhold, contemporains des précédents, lui qui a exposé tout au long le système de Fichte, son dernier système, modifié peut-être sur celui de Schelling, et publié dans un temps où avaient déjà paru les principaux ouvrages de l'auteur de la *Philosophie de la nature*, et lorsque M. Hegel avait déjà écrit sur la *différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, Jena, 1801. En remontant aux sources, j'ai trouvé que, pour ces dernières omissions, le tort appartient à M. Jourdan. Il existe deux grands ouvrages historiques de M. Buhle : l'un, qui embrasse l'histoire complète de la philosophie depuis les Grecs jusqu'aux derniers philosophes allemands, y compris Bardili, Bouterwek, Schelling et Jacobi; cet ouvrage est intitulé : *Manuel pour l'enseignement de l'histoire de la philosophie;* le dernier volume a été publié à Gœttingue en 1804. Quand l'académie de Gœttingue résolut de publier une histoire

1. J'ai consacré une leçon à cette savante compagnie. 1re série, t. Ier, leç. xv.

2. *Ibid.*

universelle des sciences, M. Buhle fut chargé de l'histoire de la philosophie, pour laquelle son premier ouvrage lui fournissait d'abondants matériaux ; il n'avait donc qu'à choisir ; mais des considérations, que je ne puis apprécier, engagèrent le savant académicien à s'arrêter après l'exposition du système métaphysique de Fichte, ce qui coupe par la moitié l'histoire de l'école allemande, et trompe désagréablement l'attente et la curiosité des lecteurs. Or, c'est ce dernier ouvrage que M. Jourdan a traduit ; s'il eût connu le premier, il aurait pu en tirer d'importantes additions, et compléter le tableau de la philosophie allemande. En effet, ce n'est point par tel ou tel système qu'il faut apprécier le mouvement philosophique qui a agité l'Allemagne pendant ces trente dernières années ; c'est le caractère général de ce grand mouvement qu'il faudrait saisir ; et pour cela, il faudrait le considérer à sa naissance, et le suivre dans ses progrès et dans ses résultats. Juger la philosophie allemande sur un des systèmes qu'elle a produits, ce serait vouloir juger l'antiquité grecque et ses vastes écoles sur une école particulière. En Allemagne, comme en Grèce, l'indépendance a engendré la diversité. Cependant tout se tient par la ressemblance ou par le contraste, et l'on ne peut détacher aucune partie de ce grand spectacle sans altérer ou détruire l'effet de l'ensemble. Il eût été beau de faire connaître à la France un des phénomènes philosophiques les plus extraordinaires qui aient paru, le mouvement le plus énergique qui ait été imprimé à l'esprit humain depuis Descartes, qui lui a ouvert en tout genre des directions nouvelles, a remué à leurs profondeurs tous les grands problèmes philosophiques, a com-

blé quelques abîmes et en a creusé un si grand nombre. Ce tableau pouvait être intéressant et instructif; tous les matériaux étaient dans la main de M. Jourdan. Que n'a-t-il songé à les employer? Par là, il eût encore plus fait pour son auteur, pour le public et pour la philosophie.

PRÉFACE DE LA TRADUCTION

DU MANUEL

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

DE TENNEMANN.

La philosophie n'a aujourd'hui que l'une de ces trois choses à faire :

Ou abdiquer, renoncer à l'indépendance, rentrer sous l'ancienne autorité, revenir au moyen âge ;

Ou continuer à s'agiter dans le cercle de systèmes usés, qui se détruisent réciproquement ;

Ou enfin dégager ce qu'il y a de vrai dans chacun de ces systèmes, et en composer une philosophie supérieure à tous les systèmes, qui les gouverne tous en les dominant tous, qui ne soit plus telle ou telle philosophie, mais la philosophie elle-même, dans son essence et dans son unité.

Le premier parti est impossible. D'abord, la philosophie n'est qu'un effet, et non pas une cause. L'indépendance et pour ainsi dire la sécularisation de la pensée viennent du progrès général de l'esprit d'indépendance et de la sécularisation de toutes choses, état, science, art, industrie. Ainsi posée, la question est aisément résolue. Quel vent pourrait aujourd'hui déraciner cet arbre

qui a poussé au milieu des orages, et qui a grandi, arrosé du sang et des larmes de tant de générations?

La civilisation moderne ne peut reculer, ni par conséquent la philosophie qui la représente. Là est la vanité de l'école théocratique. La théocratie est le berceau légitime des sociétés naissantes, mais elle ne les accompagne point dans leur développement qui dérive nécessairement de la nature des choses; et comme la nature des choses ne peut pas être séparée des desseins de la Providence, il suit que toute lutte contre la nature des choses est dirigée contre la Providence elle-même, et qu'ainsi l'entreprise d'arrêter la civilisation et d'éteindre la philosophie est une gageure contre Dieu lui-même, que tout l'esprit du monde ne saurait gagner. Et puis, quel est le fondement de l'altière polémique de la théocratie contre la philosophie? Tout le monde le sait aujourd'hui : un paralogisme [1]. C'est avec la raison qu'ils attaquent la raison, invoquant ainsi l'autorité même qu'ils combattent et qu'ils entreprennent de convaincre d'impuissance. Un peu de rigueur et de conséquence a conduit l'école théocratique à réprouver non plus tel ou tel système philosophique, mais l'esprit commun de tous les systèmes, à savoir la libre réflexion, c'est-à-dire la philosophie elle-même. Plus de rigueur et de conséquence encore la pousserait au scepticisme absolu, ou la ramènerait à la philosophie. Sans doute, après les grands mouvements qui, dans ces derniers temps, ont si profondément et si diversement agité la société et la pensée humaine, sans avoir pu remplir encore l'inquiète espérance de ceux qui veulent semer et récolter en un jour, l'appel au moyen âge et à la

1. Sur ce paralogisme, voyez plus haut, *Préface de la* 2e *édition*, p. 81.

foi aveugle pouvait séduire des esprits fatigués par l'appât de la nouveauté et le faux-semblant d'une conséquence parfaite. De là ces abjurations philosophiques, nées du découragement et du désespoir, et qui, à des yeux mal exercés, semblaient le signal de la défaite de la philosophie et du retour de l'ancienne autorité. Mais aujourd'hui le secret est divulgué, la paix et l'innocence du moyen âge sont bien connues, et l'appel à la foi aveugle contre la raison par la raison même, est convaincu de n'être qu'un paralogisme pusillanime, et cette seule vérité, rendue manifeste, protége désormais la philosophie et arrêtera les déserteurs.

D'un autre côté, laisser la philosophie dans l'état où le dix-neuvième siècle l'a reçue des siècles précédents, c'est faire de la raison un usage très-peu raisonnable; c'est consentir au décri de la philosophie elle-même; c'est prêter à ses ennemis et à la théocratie qui l'observe leurs armes les plus redoutables; ce n'est pas combattre l'esprit du temps, mais c'est rester au-dessous. En effet, la qualité qui nous distingue, que nous recherchons le plus, et dont nous sommes le plus fiers, c'est l'étendue. De toutes parts, en politique, dans les arts, en littérature, on aspire au complet. On refuse de se laisser éblouir par une seule face des choses, si brillante qu'elle soit; on veut les regarder toutes successivement pour se faire de la chose en question une idée complète et fidèle. Voilà le bien; le mal est dans l'affaiblissement ou l'absence de l'enthousiasme et de la grande originalité; je dis la grande, car pour la petite, elle surabonde. Dans cette disposition générale des esprits, quelle peut être la séduction de systèmes vieillis que la philosophie moderne produisit à sa

naissance, et qu'elle a reproduits cent fois depuis deux siècles, sans qu'aucun d'eux ait pu se soutenir? Il est évident que chacun des systèmes que nous ont légués le dix-septième et le dix-huitième siècle, n'est pas absolument faux, puisqu'il a pu être; mais il est de toute évidence aussi que nul de ces systèmes n'est absolument vrai, puisqu'il a cessé d'être, à l'encontre de la vérité absolue, qui, si elle paraissait, éclairerait, rallierait, soumettrait toutes les intelligences. Il n'y a pas un de ces systèmes sur lequel n'ait passé une polémique accablante. Il n'y en a pas un qui ne soit percé à jour en quelque sorte, atteint et convaincu de contenir d'intolérables extravagances. Qu'il se présente quelqu'un de ces principes qui, dans le temps, ont séduit tant de bons esprits, il n'y a personne aujourd'hui qui, à l'instant même, n'impose à ce principe la longue chaîne des conséquences qu'il a successivement produites, et qui l'ont trahi et décrié. Proposez-vous d'expliquer l'intelligence par le principe célèbre de la sensation, qui naguère, entre les mains de Locke et de Condillac, exerçait sur les esprits un charme irrésistible? Aujourd'hui, sans grands frais de sagacité et de dialectique, il suffit d'un peu de lecture pour voir à découvert derrière l'attrayant principe ses terribles conséquences; à côté de Locke [1], Mandeville et Collins; à côté de Condillac [2], Helvétius, d'Holbach et La Métrie, et toutes les saturnales du matérialisme et de l'athéisme. Proposez-vous d'expliquer toutes les connaissances humaines par

1. Sur Locke, son système et les conséquences de ce système, 1re série, t. III, leç. Ire ; et 2e série, t. III.

2. Sur Condillac, 1re série, t. III, leç. IIe et IIIe ; et sur Helvétius, *Ibid.* leç. IVe et Ve.

la seule force de l'âme, de la pensée et de ses lois, ce qui paraît assez naturel? Ce noble spiritualisme a contre lui la réputation équivoque des sublimes et chimériques abstractions auxquelles, si sage à son point de départ, il a fini par conduire plus d'une illustre école. Essayez-vous du doute? le fantôme du scepticisme est là. Êtes-vous tenté de vous réfugier dans le sentiment? mais qui ne vous signale d'avance la pente qui déjà vous précipite vers le mysticisme? Ainsi, principes et conséquences, il n'y a plus rien d'imprévu, par conséquent rien qui puisse faire illusion; car, il ne faut pas s'y tromper, la raison comme l'imagination ne s'élance guère qu'après l'inconnu et l'infini. Or, quel système possède encore aujourd'hui ce charme? C'est l'honneur de la raison humaine de ne se rendre, je ne dis pas qu'à la vérité absolue, mais qu'à ce qu'elle croit la vérité absolue. Aujourd'hui, il n'y a pas un esprit un peu bien fait qui ne sache de reste que tous les systèmes que présente la philosophie moderne, ne sont, en dernière analyse, que des systèmes particuliers, qui peuvent bien renfermer plus ou moins de vérité, mais qu'il serait ridicule de donner et de prendre pour la vérité tout entière [1].

Reste donc le troisième parti. A défaut du fanatisme pour tel ou tel système particulier, que le penchant à l'enthousiasme et une vue incomplète des choses produiraient peut-être, et dont il faut à peu près désespérer avec nos qualités comme avec nos défauts, je ne vois pas d'autres ressources à la philosophie, si elle ne veut pas passer sous le joug de la théocratie, que l'équité, la modération, l'impartialité, la sagesse. C'est, j'en conviens,

1. Voyez particulièrement, 2e série, t. II, leç. IVe.

une ressource un peu désespérée, mais, pour moi, je n'en vois pas d'autre. Il serait bizarre qu'il n'y eût plus que le sens commun qui pût faire quelque effet sur l'imagination des hommes. Mais il est certain que tout autre prestige paraît bien usé. Tous les rôles fanatiques en philosophie, tous les rôles à la fois d'injustice et de sottise, c'est-à-dire encore tous les rôles inférieurs, ont été dérobés au dix-neuvième siècle par les siècles précédents; il est comme condamné à un rôle nouveau, le plus humble en apparence, mais en réalité le meilleur et le plus grand, celui d'être juste envers tous les systèmes, sans être dupe d'aucun d'eux, de les étudier tous, et au lieu de se mettre à la suite de l'un d'eux, quel qu'il soit, de les enrôler tous sous sa bannière, et de marcher ainsi à leur tête à la recherche et à la conquête de la vérité. Cette prétention de ne repousser aucun système, et de n'en accepter aucun en entier, de négliger ceci, de prendre cela, de choisir dans tout ce qui paraît vrai et bon, et par conséquent durable, d'un seul mot, c'est l'éclectisme.

L'éclectisme! je n'ignore pas que ce nom seul soulève toutes les doctrines exclusives; mais faut-il s'étonner qu'une opinion qui paraît un peu nouvelle, rencontre une vive résistance, surtout une opinion comme l'éclectisme? Proposez donc aux partis, je vous prie, de déposer leurs prétentions tyranniques dans le service de la commune patrie? tous les partis vous accuseront d'être un mauvais citoyen. Les doctrines exclusives sont dans la philosophie ce que les partis sont dans l'état. L'éclectisme tend à substituer à leur action violente et irrégulière une direction ferme et modérée qui emploie toutes les forces, n'en néglige aucune, mais ne sacrifie à aucune

l'ordre et l'intérêt général. Supposez encore que, parmi ces opinions, qui toutes aspirent à la domination exclusive, il y en ait une qui, depuis plus d'un demi-siècle, soit en possession d'une autorité universelle et incontestée, habituée à ne recevoir que des hommages, traitée presque comme une religion. Avisez-vous de contester la souveraineté de l'altière idole; proposez-lui, le plus poliment du monde, de descendre de son trône, de paraître dans la mêlée, d'y faire valoir ses droits à la sueur de son front, de n'être enfin qu'une opinion tout comme une autre, ayant comme une autre du vrai et du faux, acceptée par ceux-ci, repoussée par ceux-là ; en un mot, proposez-lui de consentir au droit d'examen, et vous verrez éclater un bel orage. J'avais donc compté sur une polémique ardente, mais je l'avais espérée sérieuse. Au lieu d'objections, je n'ai rencontré que des déclamations, des calomnies. En vérité, j'avais cru l'école sensualiste plus forte. Loin de l'affaiblir, s'il était en mon pouvoir je la fortifierais au contraire; je lui donnerais un représentant sérieux et digne d'elle; car elle renferme de grandes vérités, elle doit tenir un rang élevé dans la science, et je regarde, en conscience, comme un véritable malheur l'état déplorable où elle est tombée parmi nous. Je regrette bien sincèrement que M. de Tracy, désarmé par l'âge, ne puisse entrer dans la lice avec la philosophie nouvelle. Ce n'est point à l'arsenal du jésuitisme qu'un pareil adversaire demanderait des armes. Il les trouverait dans l'étude approfondie des matières philosophiques, dans le talent d'analyse et la logique sévère dont il a donné tant de preuves, et alors pourrait s'établir une polémique loyale et scientifique. Nous sommes les premiers à la sol-

liciter. En attendant, ni mes amis ni moi nous n'avons pas le cœur assez faible pour nous laisser arrêter par les obstacles que l'on sème autour de nous. Nous ne sommes pas entrés dans la route où nous sommes pour y recueillir des applaudissements frivoles, mais pour y servir la philosophie. Pour moi, il y a déjà longtemps qu'après avoir étudié et traversé plus d'une école, essayant de me rendre compte de l'attrait que chacune avait tour à tour pour moi, et du crédit de systèmes très-différents, de celui de Condillac et de celui de Reid par exemple, auprès des meilleurs esprits et des hommes distingués dont j'avais reçu les leçons, M. La Romiguière et M. Royer-Collard, je m'aperçus que l'autorité de ces différents systèmes venait de ce que tous ont en effet quelque chose de vrai et de bon ; je soupçonnai que tous n'étaient pas au fond aussi radicalement ennemis les uns des autres qu'ils le prétendent; je m'assurai peu à peu que tous pouvaient très-bien aller les uns avec les autres à certaines conditions, et je leur proposai un traité de paix sur la base de concessions réciproques. Je prononçai dès lors le mot d'éclectisme; s'il effarouche, je le retire bien volontiers, pourvu qu'on me cède la chose. Ce mot pourtant, exact en lui-même, déjà employé par ceux qui, dans le cours des siècles, ont eu à peu près la même idée, généralement accepté dans la langue de l'histoire de la philosophie, me paraît tout aussi bon qu'une étiquette peut l'être, et je ne vois aucune raison pour l'abandonner. Quant au fond de l'entreprise, la réflexion et l'étude m'y attachent plus que jamais. La vue même du fanatisme auquel peut conduire une opinion exclusive, recommande plus que jamais à mes yeux la modération

et la sagesse ; et c'est mon vœu bien réfléchi que l'éclectisme serve de guide à la philosophie française du dix-neuvième siècle.

Si cette philosophie doit être éclectique, elle doit s'appuyer sur l'histoire de la philosophie. En effet, il est évident que toute philosophie éclectique a pour fondement nécessaire une connaissance profonde de tous les systèmes dont elle prétend combiner les éléments essentiels et vrais. Qu'est-ce d'ailleurs que l'histoire de la philosophie, sinon une leçon perpétuelle d'éclectisme? Qu'enseigne l'histoire de la philosophie, sinon que tous les systèmes sont aussi vieux qu'elle et inhérents à l'esprit humain lui-même qui les produit au premier jour et les reproduit sans cesse ; que vouloir établir la domination d'un seul est une tentative vaine, qui, si elle réussissait, serait le tombeau de la philosophie ; que, par conséquent, il n'y a rien à faire qu'à honorer l'esprit humain, à respecter sa liberté, à constater les lois qui la règlent et les systèmes qui émanent de ces lois, à perfectionner sans cesse ces divers systèmes l'un par l'autre, sans tenter d'en détruire aucun, en recherchant et en dégageant la portion immortelle de vérité que chacun d'eux renferme, et par laquelle chacun d'eux est frère de tous les autres et fils légitime de l'esprit humain. L'histoire de la philosophie eût suffi toute seule pour enfanter l'éclectisme, c'est-à-dire la tolérance philosophique ; et aussitôt que cette tolérance se fait jour, après le long règne du fanatisme, elle amène nécessairement le besoin et le goût de l'étude approfondie de tous les systèmes.

Telle est la raison de l'importance que j'attache à l'histoire de la philosophie : c'est là ce qui m'a engagé et

soutenu dans tous les travaux que j'ai entrepris pour connaître moi-même et faire connaître aux autres certaines époques, certains systèmes, certains hommes. C'est encore là ce qui m'a déterminé, l'hiver dernier, avant d'entrer dans l'exposition et la discussion détaillée des écoles du dix-huitième siècle, à présenter à mes auditeurs, dans un cadre resserré, le tableau de toutes les écoles antérieures, modernes et anciennes, y compris même celles de l'Orient; et je serais heureux si ce rapide aperçu[1] pouvait éclairer l'obscur labyrinthe des systèmes et fournir à la philosophie contemporaine quelques directions utiles. Mais je ne me dissimule pas que ce n'est point là une base suffisante à l'étude de l'histoire de la philosophie. Je me suis donc décidé à demander à l'Allemagne, si riche en travaux de ce genre, un ouvrage qui pût remplir mes vues et satisfaire les besoins de mon auditoire; or, je n'en pouvais trouver un qui, tout compensé, jouît d'une réputation plus générale et plus méritée que celui de Tennemann.

Brucker est le père de l'histoire de la philosophie; Tennemann est le véritable successeur de Brucker. Comme lui, il a consacré sa vie entière à l'histoire de la philosophie, et il a préludé à la composition de son grand ouvrage par une foule de dissertations spéciales, qui attestent ces études détaillées dans lesquelles seules peut se former l'esprit critique et se fonder l'alliance féconde de la philologie et de la philosophie. Comme Brucker, Tennemann a donné une histoire complète de la philosophie qu'il a conduite jusqu'à son temps; comme

1. 2e série, t. II, *Esquisse d'une histoire générale de la philosophie jusqu'au* XVIIIe *siècle.*

lui encore, il a fait de ce long ouvrage un abrégé plein et substantiel qui le reproduit dans ce qu'il a de plus excellent, avec cet avantage de ne point accabler l'intelligence sous un trop grand nombre de détails, tout en lui fournissant des données solides sur lesquelles elle peut s'appuyer avec confiance. C'est cet abrégé que je présente au public français.

Je me suis déjà expliqué ailleurs [1] sur Tennemann, sur ses mérites et ses défauts. En résumé, ses mérites sont : 1° l'érudition, la connaissance des sources, des monuments originaux où sont déposés les systèmes, et des travaux de tous les temps et de tous les pays auxquels ces systèmes ont donné lieu; 2° la critique, l'emploi raisonné des matériaux amassés par l'érudition, le discernement des sources pures et de celles qui le sont moins, la prudence qui ne s'appuie que sur des textes certains, bien examinés et bien constitués ; 3° l'intelligence philosophique arrivée assez haut dans la science elle-même pour voir clair dans son histoire. Tennemann est assez fort pour être impartial; il veut l'être et il l'est généralement; toutefois son impartialité historique pourrait être plus grande encore, car sa philosophie pourrait être plus élevée. Tennemann est un élève de Kant; et l'école de Kant est une grande école sans doute, mais ce n'est enfin qu'une école particulière, trop étroite encore pour comprendre et dominer tous les systèmes philosophiques. Ce qui caractérise la philosophie de Kant est d'avoir séparé fortement l'ontologie et la psychologie, d'avoir placé le fondement de toute spéculation philosophique dans l'étude préalable de la faculté de connaître et de ses lois.

1. 2e série t. Ier, *Introduction à l'histoire de la philosophie,* leç. XIIe.

Voilà bien en effet le point de départ de la philosophie, mais son point de départ seulement et non pas sa fin. Il faudrait aller du point de départ à la fin, de la critique de la raison aux objets de la raison, aux êtres; mais Kant s'est si bien établi dans le point de départ, dans la psychologie, qu'il reste en route et n'arrive que par des détours et plus ou moins légitimement à une ontologie incertaine[1]. Anti-sensualiste en psychologie, il est presque sceptique en ontologie, et dans la théodicée il est si loin du mysticisme qu'il est presque injuste à son égard et ne le comprend pas. Tel est aussi à peu près Tennemann. Il s'arme d'une sévérité excessive toutes les fois qu'il arrive à des systèmes auxquels sa mesure psychologique s'applique moins aisément, et qui lui présentent des parties ontologiques dont il ne se rend pas bien compte, un mysticisme réel ou même la seule apparence du mysticisme. Il eût été désirable que cet habile homme eût vu et jugé de plus haut les systèmes philosophiques; mais il s'en faut qu'il tombe jamais dans la partialité et l'injustice, et il est difficile de reproduire avec plus de fidélité et de précision les vrais caractères des systèmes et leurs tendances générales. D'ailleurs, je l'avoue, j'aime mieux que Tennemann pèche par un excès de sévérité psychologique que par le défaut contraire, la trop grande facilité à s'engager sans critique dans les voies périlleuses de l'ontologie. La psychologie n'est pas la philosophie tout entière, mais c'en est le commencement légitime; de même l'ouvrage de Tennemann n'est pas le dernier terme de l'histoire de la philosophie, mais c'en est une base excellente. Tel qu'il est, il me paraît parfaitement convenir à

1. 1re série, t. V.

l'état de la philosophie parmi nous, et pouvoir concourir efficacement, par ses qualités et par le défaut même que je viens de signaler, à la régénération des études philosophiques, régénération dont la condition première est une forte culture de la psychologie, l'importance de la psychologie dans la science et dans l'histoire dût-elle être d'abord un peu exagérée.

Comme l'esprit philosophique de l'ouvrage de Tennemann rappelle trop l'école à laquelle l'auteur appartient, de même les formes de cet ouvrage rappellent trop aussi les formes, la terminologie et la langue de la philosophie kantienne. Or, si je suis loin d'approuver de tout point la langue de cette philosophie prise en elle-même, je l'approuve bien moins encore transportée dans l'histoire. Elle n'est point assez simple et assez générale pour traduire tous les systèmes ; mais elle est précise, et par conséquent suffisamment claire. Il ne faut pas oublier non plus que ce livre est un Manuel fait pour être étudié, et non pour être parcouru légèrement ; il est partout substantiel, concis, sévère ; il repousse la curiosité superficielle ; il ne peut profiter qu'entre les mains du travail et de la patience.

Le succès de ce Manuel a été tel en Allemagne, que, publié pour la première fois en 1812, l'auteur fut obligé d'en donner une seconde édition dès 1815, déjà fort améliorée ; et il en préparait une troisième lorsque la mort vint interrompre ses travaux. Heureusement les matériaux qu'il avait rassemblés furent confiés à un homme très-capable de les bien employer, M. Amédée Wendt, alors professeur à Leipzig, aujourd'hui professeur à Gottingue, qui rendit cette troisième édition de 1820

supérieure à la précédente. Ces améliorations se sont considérablement accrues dans la quatrième édition qui parut en 1825; et c'est sur cette quatrième et dernière édition que notre traduction a été faite. Je saisis cette occasion pour remercier publiquement mon ami et ancien collègue à l'école normale, M. Viguier, qui a bien voulu m'aider dans cette tâche ingrate. Il n'y a que les personnes qui connaissent l'original qui pourront se faire une idée de la peine que nous a coûtée cette traduction, tout imparfaite qu'elle est encore.

Je termine en offrant ce Manuel à la jeunesse qui fréquente mes leçons. Puisse-t-il nourrir en elle l'amour de la vraie philosophie, le goût de la réflexion et de l'étude, et ces habitudes laborieuses et viriles qui seules en tout genre assurent les véritables succès, et seules peuvent préparer la génération nouvelle à remplacer dignement, sur la scène du monde, la forte génération qui l'a précédée, qui a fait ou qui a vu de si grandes choses !

1er septembre 1829.

AVERTISSEMENT DE LA SECONDE ÉDITION.

En même temps que l'on publiait en France la traduction de ce Manuel sur la quatrième édition allemande, il en paraissait une cinquième à Leipzig, par les soins du docte professeur de Gottingue. Comparée à la précédente, cette nouvelle édition présente les améliorations suivantes :

1° Elle est plus complète pour la bibliographie. Elle contient d'abord l'indication des ouvrages qui ont paru

dans l'intervalle; de plus, elle répare dans le passé bien des omissions échappées à Tennemann et à son savant continuateur ;

2° Elle conduit la philosophie contemporaine, surtout la philosophie allemande, jusqu'à 1830. Il n'y a pas un des grands systèmes récents de l'Allemagne qui n'y soit exposé brièvement, mais fidèlement, avec le caractère véritable qui le distingue;

3° Les changements les plus graves portent sur l'exposition même et l'appréciation des systèmes. A la suite des profondes recherches, dont la philosophie ancienne a été l'objet dans ces derniers temps, quelques modifications étaient devenues nécessaires; elles ont été faites dans une sage mesure. La même discrétion a dirigé les nombreux et insensibles changements qui ont été partout introduits. L'esprit qui a présidé à la composition primitive, l'esprit de la philosophie critique, est demeuré et caractérise toujours ce Manuel; mais les vues un peu trop étroites de cette philosophie ont été quelquefois habilement élargies, et ses formes particulières adoucies sans être effacées. En un mot, le Manuel de 1812, avec ses mérites et ses défauts, subsiste perfectionné; et, selon nous, il n'admet plus de changements sérieux, sous peine de devenir un autre ouvrage.

Cette nouvelle édition a recueilli toutes les améliorations que nous venons de mentionner. Espérons qu'elle secondera, qu'elle accroîtra même le mouvement que la première édition, jointe à d'autres travaux, a imprimé en France à l'étude de l'histoire de la philosophie. Grâce à Dieu, cette étude est aujourd'hui incorporée à celle de la philosophie elle-même. Platon, Aristote, les Alexan-

drins, la Scholastique, Descartes, Leibnitz, la philosophie écossaise et la philosophie allemande, tous les grands monuments, toutes les gloires de toutes les époques classiques de l'histoire de la philosophie, ont reparu au dix-neuvième siècle, non pour fasciner encore une fois l'esprit humain et l'entraîner à des imitations stériles, comme au temps de la Renaissance, mais pour l'éclairer et l'agrandir, pour l'animer sans cesse à la recherche de la vérité par l'impression des vastes efforts déployés par le génie, et en même temps pour le diriger au milieu des écueils où le génie lui-même est si souvent venu échouer, pour l'exciter et le contenir, lui servir à la fois d'éperon et de frein, lui inculquer le goût du grand avec celui de la sagesse. L'expérience seule enseigne la vraie sagesse; et l'expérience ici, c'est l'histoire. Il y a vingt ans, l'éclectisme naissant renouvela l'histoire de la philosophie. Aujourd'hui, l'histoire de la philosophie, rapportant à l'éclectisme ce qu'elle en reçut, le développe et le réalise, et convertit peu à peu, aux yeux du sens commun et dans la conviction générale des esprits indépendants, ce qui naguère n'était qu'un principe et une espérance en un des résultats les plus solides et les plus fermes de l'expérience de trois mille ans.

1er juillet 1839.

DE LA PHILOSOPHIE
EN BELGIQUE.

Discours prononcé à l'ouverture du Cours de l'Histoire de la Philosophie au Musée des Sciences et des Lettres, le 18 avril 1827, par M. Van de Weyer, professeur de l'histoire de la philosophie, conservateur des manuscrits du roi et de la Bibliothèque publique de Bruxelles. Bruxelles, 1827.

De la direction actuellement nécessaire aux études philosophiques, par M. de Reiffenberg, professeur de philosophie à Louvain. Louvain, 1828. — De l'Éclectisme, ou Premiers principes de Philosophie générale, par le même; 1re partie, divisée en quatre sections, in-8o. Louvain, 1828-1829.

Il faut reconnaître que la philosophie a été traitée avec une sorte de munificence en Belgique. Outre les trois chaires spéciales qu'elle obtint d'abord en 1817, dans l'organisation de l'instruction publique aux université de Liége, de Louvain et de Gand, un décret royal de 1827 lui accorda une chaire nouvelle dans la capitale de la Belgique, au Musée des sciences et des lettres de Bruxelles. Et la bonne fortune de la philosophie, ou plutôt le zèle éclairé du gouvernement, voulut que la chaire nouvelle fût consacrée à l'histoire de la philosophie, étude moins périlleuse que celle de la philosophie spéculative, qui la suppose sans doute et ne peut se passer de ses lumières, mais qui lui rend avec usure ce qu'elle en reçoit, et lui imprime une direction salutaire en la soumettant au contrôle de l'expérience; étude aussi d'un accès plus facile, qui exige des dons moins rares, et où d'honorables succès attendent toujours le travail dirigé

par le bon sens. Enfin le professeur auquel fut confiée la chaire nouvelle, se trouva précisément l'homme le plus capable d'en tirer le meilleur parti, M. Sylvain Van de Weyer, l'élève et l'ami de M. Van-Meenen[1], l'éditeur d'Hemsterhuis[2], dont le zèle connu et le talent remarquable d'élocution étaient tout à fait propres à inspirer et à répandre le goût de la philosophie. Une circonstance particulière promettait un heureux avenir à l'institution nouvelle : un cours fait à Bruxelles ne pouvait l'être qu'en français, et le français donnait un public à la philosophie ; tandis que la langue latine, seule permise dans les trois universités belges, la renfermant dans le cercle de quelques écoliers, lui ôtait toute influence sur les esprits et la frappait de stérilité. Tous les regards des amis du pays et des études sérieuses se tournèrent donc vers le Musée de Bruxelles, et un nombreux auditoire accourut aux leçons de M. Van de Weyer. Le jeune professeur n'est pas resté au-dessous de l'attente publique ; le discours d'ouverture que nous avons sous les yeux en fait foi.

Dans ce discours, M. Van de Weyer s'applique d'abord à justifier la philosophie des vagues accusations dont elle est l'objet depuis son origine, sans que ces accusations aient jamais arrêté la philosophie qui, toujours accusée et toujours cultivée, a suivi l'esprit humain, dont elle est un produit nécessaire, dans son perpétuel développe-

1. M. Van Meenen est la première réputation du pays en philosophie. Il n'a malheureusement publié que quelques articles que l'on dit fort remarquables.

2. Deux vol. in-18, avec une notice sur Hemsterhuis et sa philosophie. Bruxelles, 1825. Depuis la Révolution de 1830, M. Van de Weyer est entré dans les affaires et il est aujourd'hui ambassadeur de Belgique à Londres.

ment. Toutes les plaisanteries de l'indifférence sur la vanité des systèmes philosophiques n'ont pas diminué le nombre des systèmes; tous les coups d'un zèle mal entendu sont tombés sur les philosophes, aucun sur la philosophie. Mais la vraie apologie de la philosophie est dans l'exposition de son caractère propre, de son but et de sa méthode. Or, la philosophie que professe M. de Weyer n'est pas une spéculation ambitieuse, en dehors de la réalité, c'est-à-dire de l'humanité, de ses lois et de ses croyances; loin de là, elle n'est que l'expression des idées de tout le monde; car c'est tout le monde qui a raison en philosophie comme en toutes choses. C'est donc sur le sens commun que doit s'appuyer la philosophie ; elle n'est que l'explication scientifique des vérités du sens commun. « L'humanité parle, dit M. de Weyer (p. 16), « et la philosophie écoute ; les hommes agissent, et la « philosophie observe; elle reconnaît qu'il y a des vé« rités naturelles et primitives déposées dans la con« science de l'humanité comme dans la conscience de « tout homme..... Elles sont (p. 17 et 18) en quelque « sorte la vie de l'humanité, l'air qu'elle respire. Sans « elles il n'y aurait point de société humaine possible. « Le gouvernement, les institutions, les lois, les religions, « les mœurs et les usages des nations en sont profondément « empreints, et en sont comme autant de manifestations. « Elles se révèlent dans les actions, les pensées et les pa« roles de tout homme ; toutes les langues en portent le « caractère; car il y a dans les langues un fonds de phi« losophie et de raison auquel on ne fait peut-être pas « assez d'attention. Elles sont aussi le fondement de tout « système de philosophie; car, sans elles, les philoso-

« phes n'eussent été intelligibles ni pour eux-mêmes ni « pour les autres..... Voilà (p. 20) les richesses que la « philosophie possède, voilà le fonds sur lequel elle tra- « vaille et elle opère. L'existence et la perpétuité de ces « vérités sont un grand fait, qui domine et embrasse « tout, et que la philosophie doit constater et étudier. « L'office propre de la philosophie est donc de recon- « naître ces vérités, de les classer, de les expliquer, de « les juger, et d'établir que, si elles sont la vie de l'hu- « manité, elles sont aussi la lumière qui éclaire tout « homme venant au monde; qu'elles brillent et se révè- « lent dans toute action raisonnable, dans toute pensée « juste; qu'en interrogeant le sens intérieur, guide de nos « jugements et qui sert à reconnaître et à constater ces « vérités, on apprend qu'on ne peut les rejeter sans se « dépouiller de la qualité d'homme, qu'on les adopte et « qu'on les met en pratique lors même qu'on les nie en « théorie, c'est-à-dire que, quel que soit le système de « philosophie que l'on suive, les vérités du sens commun « sont toujours, dans le commerce de la vie, le guide de « nos actions, la règle de nos jugements, la lumière de « nos pensées, la vie de notre intelligence... Ces opinions « (p. 25 et 26), à la fois théoriques et pratiques, qui, « sous une forme explicite ou implicite, dirigent l'uni- « versalité des hommes..., sont, par exemple, la con- « viction de notre existence propre, de l'existence de « l'univers extérieur, du commerce réciproque de l'un « et de l'autre, de la faculté de discerner le vrai, le beau, « le bien; de la liberté; de la loi du devoir, du senti- « ment du juste et de l'injuste; du jugement du mérite « et du démérite de nos actions; de la dignité humaine;

« de la morale; de la croyance à la stabilité des lois de « la nature; de Dieu; de la Providence; de l'immortalité « de l'âme; d'une religion. Ces maximes sont le fond de « la vie intellectuelle, sociale, morale et religieuse. »

M. Van de Weyer divise en trois ordres dictincts toutes les recherches dont les vérités de sens commun peuvent être le sujet.

1° Les constater et les étudier telles qu'elles sont dans l'homme ayant atteint le plein développement de ses facultés.

2° Remonter à leur origine dans l'esprit de l'homme.

3° Rechercher et établir leur légitimité. Et, sur ce dernier point, M. de Weyer remarque d'avance que c'est un fait qui rend leur vérité au plus haut degré présumable, que la foi constante et perpétuelle de tout le genre humain (p. 28).

C'est après avoir constaté les caractères actuels des vérités du sens commun, et recherché leur origine, que M. de Weyer se propose de les suivre à travers les systèmes philosophiques. « Ces vérités seront la pierre de « touche de tous ces systèmes (p. 30). Les méconnais- « sent-ils? ils sont faux. N'en admettent-ils qu'un petit « nombre? ils sont incomplets. Les offusquent-ils d'er- « reurs et de subtilités? il les en faut dégager. »

Tel est le principe de critique que M. de Weyer emprunte à la philosophie pour l'appliquer à son histoire. Ainsi étudiée, l'histoire de la philosophie cesse d'être un amas stérile d'extravagances et de contradictions. « Il est « à peu près certain, dit M. Van de Weyer (p. 13), que « tout ce qu'il y a de vrai dans la nature a été observé, « constaté ou entrevu par quelque philosophe... Les sys-

« tèmes n'ont peut-être qu'une contradiction apparente...
« Vrais dans ce qu'ils admettent, faux dans ce qu'ils re-
« jettent, c'est parce que chaque philosophe a eu un point
« de vue différent, c'est parce que, n'ayant observé qu'un
« côté de l'homme, il a raisonné comme s'il avait étudié
« l'homme tout entier, que leurs systèmes se combattent
« et s'entre-détruisent... Pénétrons-nous bien (p. 12) de
« cette idée qu'il n'y a point de grande et importante
« vérité que la philosophie n'ait proclamée, et c'est pour
« cela qu'elle s'est fait écouter des hommes ; car si l'er-
« reur peut un moment fasciner les yeux, jamais elle ne
« s'accrédite ni ne s'établit. C'est par ce que les systèmes de
« philosophie ont de vrai et de conforme à la nature de
« l'homme, qu'ils ont eu leurs sectateurs, leurs enthou-
« siastes et leur durée d'existence ; c'est par ce qu'ils ont
« eu de faux ou d'incomplet qu'ils sont tombés et ont
« été remplacés par d'autres systèmes, qui, également
« exclusifs et absolus, s'écroulent à leur tour, laissant
« pour unique trace de leur passage quelques erreurs
« détruites ou quelques vérités mieux établies. »

En résumé, le plan de M. Van de Weyer est de partir des vérités du sens commun, d'en reconnaître les caractères actuels, d'en déterminer l'origine, d'en établir la légitimité; voilà pour lui la philosophie proprement dite : puis de suivre ces vérités à travers les systèmes philosophiques qui les mutilent plus ou moins sans les renier tout à fait; de n'épouser aveuglément aucun de ces systèmes, puisque tout système est ordinairement incomplet, et en même temps de les absoudre tous, parce que tous contiennent et ne peuvent pas ne pas contenir plus ou moins défigurées, mais non pas détruites,

les éternelles vérités du sens commun ; voilà l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie et la philosophie elle-même se tiennent par là intimement, et constituent un seul et même corps de doctrine animé par le même esprit.

Nous ne pouvons qu'approuver un pareil plan à la fois très-simple dans ses principes et très-fécond dans ses résultats. On pourrait désirer que M. Van de Weyer l'eût présenté dans un enchaînement plus rigoureux qui eût donné plus de précision à chaque point particulier, plus de lumière et de force à l'ensemble, au lieu de se laisser entraîner au développement brillant de quelques parties; mais il ne faut pas oublier que c'est ici un discours d'ouverture, moins austère que des leçons ordinaires, et qu'un nombreux auditoire exige, la première fois au moins, quelques ménagements. D'ailleurs, le style de ce discours, quoiqu'il ait de l'éclat, est d'une correction parfaite. La chaleur y domine sans doute, mais non pas aux dépens de la lumière; et M. de Weyer justifie (p. 34) l'enthousiasme qu'il montre sur l'impression naturelle des grandes vérités dont il se fait l'interprète. Il défend l'enthousiasme en lui-même et réclame pour la vraie philosophie l'honneur d'inspirer l'art, et d'être pour l'âme une source féconde de poésie. On reconnaît ici un éditeur d'Hemsterhuis ; et il est bien vrai, en effet, qu'il y a un riche fonds de poésie dans toute philosophie qui s'appuie sur les croyances éternelles de l'humanité. Mais la poésie doit être dans le fond, non dans la forme, ou si elle pénètre dans la forme, elle n'y doit être admise qu'avec une réserve et une sobriété

extrême et sous la surveillance sévère du goût, qui n'est encore ici que le sens commun lui-même.

L'enseignement de M. de Weyer n'est pas resté stérile, et l'exemple d'écrire en français sur les matières philosophiques a eu bientôt des imitateurs. M. le baron de Reiffenberg, professeur de philosophie à Louvain, qui jusque là ne s'était fait connaître que par des ouvrages étrangers à la philosophie, ouvrages parmi lesquels il faut distinguer une vie de Juste Lipse [1], entra dans la route que M. Van de Weyer avait ouverte le premier en Belgique, et publia en 1828 une brochure sur *la direction actuellement nécessaire aux études philosophiques.* Cette brochure reproduit les principes que nous avons signalés dans le discours de M. de Weyer.

Nous avons vu que M. de Weyer distingue toutes les recherches philosophiques en trois classes, dont il détermine l'ordre : d'abord l'étude des caractères actuels des vérités générales, telles qu'elles se trouvent aujourd'hui dans la conscience de tous les hommes; puis la recherche de leur origine; enfin, leur explication ou l'examen et la démonstration de leur légitimité. M. de Reiffenberg reproduit le principe de cette division et de cette classification sous des formes un peu différentes, qui ne nous paraissent pas avoir gagné en profondeur ce qu'elles ont perdu en simplicité et en clarté. « Il y a, dit M. de Reiffenberg, un « double chemin à suivre en philosophie. Il faut s'assurer « du *comment* ou de l'état des choses; ensuite de leur « *pourquoi* ou de leur raison d'être. » Cette distinction établie, l'auteur montre fort bien qu'il faut commencer

1. De Justi Lipsii Vitâ et scriptis Commentarius. Bruxellis, 1823.

par reconnaître les choses telles qu'elles sont, avant de chercher leur raison d'être. « Le *comment*, dit-il (p. 9), « sans le *pourquoi* n'est pas de la science, mais ren-« ferme les matériaux de la science. Ceci avertit de ne « rien dédaigner, de ne refuser la coopération de per-« sonne. N'êtes-vous pas doué d'une tête forte, d'un coup « d'œil d'aigle? ne vous découragez pas, vous pouvez « encore être utile ; observez avec attention ; tôt ou tard « un homme de génie se rencontrera, qui s'emparant « des phénomènes que vous aurez recueillis, et dont vous « aurez épié de nouvelles circonstances, les coordonnera « pour les réduire à leur principe. Le *comment* tout « seul n'est donc pas sans utilité ; sans lui, au contraire, « le *pourquoi* n'est bon à rien ; il y a plus, il est dan-« gereux. D'où naissent toutes les aberrations philoso-« phiques, toutes les erreurs, n'importe dans quelle « classe d'objets elles se manifestent? De ce que l'on « construit le *pourquoi* en négligeant le *comment;* de « ce que l'on donne un faux *pourquoi* à un *comment* « qui n'était pas fait pour lui ; de ce que l'on s'obstine à « assigner un *pourquoi* à un *comment* qui n'en com-« porte pas jusqu'ici ; enfin, de ce que l'on part d'un « *comment* vicieux... Le rationalisme (p. 10 et 11) le « prétendrait en vain, il ne saurait se passer de l'empi-« risme ; car que serait, je vous prie, une explication « sans chose à expliquer? Que serait une connaissance « quelconque, vide de faits, privée d'observation et « d'expérience? Toutefois l'empirisme abandonné à lui-« même ou le *comment*, nous l'avons déjà remarqué, « n'est pas de la science ; il en est seulement la base, le « point d'appui. » Il faut donc négliger provisoirement

la question ultérieure de la raison des choses, pour les étudier telles qu'elles sont; or, dans ces limites, on peut se borner à reconnaître leurs caractères actuels, ou rechercher les caractères qu'elles ont pu avoir à leur origine, avant d'être arrivées à leur plein développement; c'est-à-dire, pour parler avec M. de Reiffenberg, « le « *comment* est ou actuel ou primitif, et il faut aller du « premier au second (p. 8). » Enfin, « le *comment* est « vicieux de deux manières (p. 11), par addition et par « soustraction : par addition, en insérant dans l'analyse « de la pensée humaine un élément qui ne lui appartient « pas; par soustraction, en y omettant un élément qui « lui appartient. »

Ces principes de méthode déterminent le point de vue sous lequel M. de Reiffenberg considère l'histoire de la philosophie. Là, comme M. Van de Weyer, il reconnaît (p. 13, 14, 15) « qu'aucune philosophie n'étant la phi- « losophie tout entière, et un seul observateur, si expert « qu'il soit, ne pouvant tout observer, la connaissance « de l'esprit humain ne se forme que pièce à pièce. Or, « aucun système n'est entièrement faux, le mensonge ne « devenant admissible que par sa ressemblance avec le « vrai; de sorte que jusque dans l'erreur il y a manifes- « tation de la vérité vers laquelle nous tendons de notre « nature : donc c'est en mettant tous les systèmes les uns « au bout des autres, qu'on formera, après contrôle et « réduction, le système le plus complet... L'histoire de « la philosophie nous mène du particulier à l'universel, « de l'intolérance à la tolérance, de l'exclusif à l'éclec- « tisme, par une pente douce et naturelle. Gardons-nous « d'être exclusifs, sous peine d'immobilité; mais excu-

« sous les auteurs de l'avoir été. Que dis-je? les premiers « venus n'ont pas besoin d'excuse : ils devaient l'être, « car ils n'avaient pas à opter, et étaient hors d'état de « dépasser leur horizon. Les suivants se prirent de pas- « sion pour l'opinion traditionnelle qu'ils avaient choi- « sie, ou que leur siècle leur indiquait, ou pour celle « qu'ils avaient trouvée ; mais en se renfermant dans « une idée, ils la creusèrent peut-être davantage, et en « exprimèrent avec plus de force ce qu'elle contenait... « Héritiers des résultats de leurs efforts, ce dont nous « avons besoin, c'est une philosophie qui résume et « achève toutes les précédentes. »

Arrivant à l'objet particulier de sa brochure, M. de Reiffenberg examine la situation de la Belgique, et se demande de quel côté la Belgique, placée entre l'Allemagne et la France, doit tourner les yeux en philosophie : il n'hésite pas à reconnaître et à déclarer que le centre littéraire et scientifique des Belges n'est pas du côté du Rhin, mais à Paris; il va même jusqu'à affirmer que ce n'est qu'en passant par le territoire français que l'Allemagne pourrait s'ouvrir l'entrée de la Belgique; et tout patriotisme à part, nous ne pouvons nous empêcher de partager l'opinion de l'auteur. Nous croyons que nul bon esprit ne sera tenté de la contester en considérant l'immense disproportion de la culture philosophique en Belgique et en Allemagne, disproportion qui n'est pas accidentelle, et qui a ses raisons générales si évidentes qu'il est inutile de les rappeler. Vouloir transporter brusquement la philosophie allemande en Belgique, c'est vouloir un effet sans cause; c'est entreprendre de se passer du temps ; c'est agir contre la loi de gradation, qui n'est ja-

mais impunément violée; c'est étouffer les semences naturelles qui commencent à germer, dans une impuissance invincible de faire venir autre chose. On n'improvise point la philosophie d'un peuple. On ne la met pas plus en serre-chaude que ses mœurs et sa religion. En un mot, si par sa position géographique, par ses habitudes religieuses et politiques, par son génie et par toute son histoire, la Hollande regarde l'Allemagne; par ces mêmes motifs la Belgique regarde la France. Nous sommes encore de l'avis de M. de Reiffenberg lorsqu'en repoussant l'importation de la philosophie allemande en Belgique, il s'élève aussi avec force contre le matérialisme et le scepticisme qui découlent de la philosophie française d'un siècle qui n'est plus. Il termine par exprimer le vœu que les études philosophiques dans les universités belges soient surtout dirigées vers l'histoire de la philosophie, et de préférence vers l'histoire de la philosophie ancienne, comme on le fait dans les universités de Hollande qui ont produit tant de travaux distingués en ce genre. C'est là une imitation de l'Allemagne et de la Hollande[1], qui nous paraît sans aucun danger et pleine d'avantages pour la Belgique. Ici encore nous appuyons de toutes nos forces le vœu de M. de Reiffenberg; et ce n'est pas seulement en Belgique,

1. Après l'Allemagne, la Hollande est assurément le pays de l'Europe où l'histoire de la philosophie ancienne est le plus cultivée surtout depuis Wyttenbach. Voyez a cet égard des détails curieux dans la belle préface des *Initia philosophiæ Platonicæ* de M. Van Heusde, *Traj. ad Rhen.*, 1827, *pars prior*, page 41. « Nunc in Academiis nostris et Athenæis non tantum « lectiones habentur Platonicæ, frequentes discentium numero, sed jun- « gunt etiam suâ sponte juvenes sodalitia in quibus Platonem legant secum « invicem et interpretentur. Eduntur identidem specimina litteraria, cum « alia de antiquis scriptoribus et historiæ philosophicæ argumentis, tum « Platonica, quæ conscripta a tyronibus veteranis haud videntur indigna;

c'est en France que nous désirons vivement que l'histoire de la philosophie ancienne soit cultivée; car cette culture serait singulièrement propre à développer l'esprit de critique, qui se lie si intimement à l'esprit philosophique.

Nous aurions bien quelques observations à faire sur cette brochure; mais elles s'appliquent mieux encore à l'ouvrage plus étendu dont il nous reste à rendre compte: *l'Éclectisme, ou premiers principes de philosophie générale.*

Cet ouvrage est un manuel destiné à servir de texte aux leçons du professeur, et de guide à ceux qui viennent l'entendre. L'auteur déclare qu'il ne l'a pas écrit dans la langue académique, parce qu'il n'est pas fâché de rendre compte de son enseignement, quel qu'il soit, à tout le monde, et qu'il regarde même cette publicité comme un devoir; et si tout y est abrégé, il rappelle que ses explications de vive voix doivent être le commentaire et le complément de son livre.

Il commence, dans des préliminaires, par diviser la philosophie en quatre parties. La philosophie traite: 1° de la sensibilité, de la génération des facultés de l'entendement et de la volonté (psychologie); 2° des produits de l'entendement ou idées (métaphysique); 3° des produits

« auctores autem habent discipulos eorum qui ipsi fuerunt Wyttenbachii « discipuli. » Tout le monde connaît les savantes dissertations de MM. Van Heusde, Bake, Mahne, Van Lynden, Niewland, Winpersse, Martini, Hoogoliet, Peerlkamp, Prinsterer, Posthumus, Geer, Geel, Van Limbourg, Thorbeke, etc., etc. En Belgique, on cite déjà quelques dissertations du même genre; par exemple, celle de Baguet de Louvain *de Chrysippo*, 1822; une autre insérée dans les Mémoires de l'Académie de Gand, 1824-1825, *de Carneade*, par Roulez; une autre *de Hermotimo*, par Dentzinger de Liége, 1825.

de la volonté ou actes moraux (éthique); 4° des formes rationnelles et méthodes à l'aide desquelles on peut augmenter les forces de l'esprit en rendant ses opérations plus faciles, plus promptes et plus sûres (logique). La théorie du beau dans les arts (esthétique) est, selon l'auteur, une dépendance directe de la morale. De ces quatre parties, il ne donne ici que la première, la psychologie, qui est le fondement des trois autres.

Il annonce, dans ces mêmes préliminaires, qu'il appliquera à ce nouveau travail les principes de sa brochure de 1828. Il prendra la vérité partout où il la trouvera, « avec empressement et sans rougir de ses emprunts, *fe-* « *lix doctrinæ prædo*, comme dit Bacon [1]. Le vice des « philosophes est moins d'avoir mal vu que de n'avoir « pas tout vu; vouloir refaire ce qu'ils ont bien fait est « une vanité téméraire et absurde.... c'est éteindre la lu- « mière qu'on n'a point soi-même allumée. Ne mépri- « sons pas l'héritage de la sagesse des siècles, mais choi- « sissons parmi ces richesses, auxquelles se mêle tant « d'alliage, et vérifions leur valeur, en ne renonçant « point à juger par nous-mêmes » (pag. 10). Telle est la pensée fondamentale de l'ouvrage de M. de Reiffenberg. De là le titre de cet ouvrage et la manière de l'auteur : elle consiste à présenter d'abord, sous une forme concise et presque aphoristique, les vérités relatives au sujet qu'il traite ; ensuite à citer sous le nom de *lectures,* les différents auteurs dont il a fait usage et auxquels il renvoie les élèves.

Cette première partie de l'ouvrage entier, la psychologie, ou traité des facultés de l'entendement et de la vo-

1. De Augment. scient. III, 4.

lonté, considérées dans leur origine, est divisée en cinq sections qui forment quatre livraisons, lesquelles ont paru successivement.

La première section renferme huit chapitres. Le premier établit le point de départ de la psychologie dans l'analyse des phénomènes de la conscience, abstraction faite de la nature de l'être pensant, soit spirituel, soit matériel, méthode qui tient à la fois de celle de Descartes et de celle de Bacon ; et M. de Reiffenberg cite à cet égard un passage curieux et peu connu de Spinoza, où ce disciple immédiat de Descartes ne croit pas abandonner la méthode de son maître, en recommandant de commencer par une histoire de l'âme, non dans sa nature, mais dans ses phénomènes ou perceptions, d'après la méthode tracée par Bacon pour les sciences naturelles : « Non est « opus naturam mentis et primam ejus causam cognos- « cere, sed sufficit mentis sive perceptionum historiolam « concinnare modo illo quo Verulamius docet [1]. » Le chapitre suivant traite de l'existence des lois *à priori;* de l'unité comme loi fondamentale du moi ; de la passivité et de l'activité de l'être pensant ou de l'âme ; des diverses hypothèses pour expliquer l'influence réciproque du corps sur l'âme, et de l'âme sur le corps ; si le cerveau ne jouirait pas de la faculté de penser, etc.... Chacun de ces chapitres est suivi d'un tableau de lectures correspondantes, et la section entière est terminée par des *questions sur ce qui précède*, questions dont le but est de s'assurer si les élèves ont bien compris tous les points traités directement ou indirectement dans les différentes leçons que représentent les chapitres antérieurs.

1. Spinozæ opera quæ supersunt, edit. Paul., t. I, pag. 600, epist. 42.

La deuxième section entre dans l'analyse des facultés de l'entendement. Voici les titres des chapitres dont elle se compose : La sensibilité. — Faut-il s'attacher à découvrir une faculté élémentaire et dont toutes les autres ne soient que des transformations? — La conscience. — L'attention. — La mémoire. — La comparaison et le jugement. — L'imagination. — La raison. — Chaque chapitre est accompagné de lectures, et le tout terminé par des questions sur ce qui précède.

Troisième section : De la volonté ou faculté morale. — La liberté. — Objections contre la liberté ou le libre arbitre. — De quelques lois de la volonté, des principes d'action qui influent sur elle. — L'habitude. — L'imitation et la sympathie. — Toujours avec des lectures et des questions.

Quatrième section : Digression sur le magnétisme animal à propos de la volonté. — Des esprits autres que l'âme humaine, et du démon de Socrate. — Apparition, vision. — Pressentiment, seconde vue. — Sommeil, songe, somnambulisme. — Le sentiment est-il contenu dans l'âme? — Comment l'âme est unie au corps. — Si tous les hommes ont originairement une égale intelligence. — Lectures et questions.

La cinquième section, annexée à la quatrième dans la même livraison, ne contient, au moins dans notre exemplaire, qu'un seul chapitre sur la séparation des deux principes constitutifs de l'homme, ou de la mort, sans lectures ni questions.

Maintenant, si l'on examine le fond de tous ces chapitres, on trouve que l'auteur y reste assez fidèle à son principe général de consulter toutes les écoles, sans

épouser les préjugés d'aucune. Ainsi, partout il se prononce contre la direction exclusive de cette école qui prétend tirer de la sensibilité toutes nos facultés, celles de l'entendement et celles de la volonté, ainsi que toutes les idées qui dérivent de l'exercice de l'un et de l'autre, et toutes les règles qui doivent les diriger. Au chapitre V de la première section, il distingue avec toute l'école spiritualiste, avec le genre humain et les langues, l'activité et la passivité; il établit que l'âme est douée d'une énergie propre et de la puissance de se modifier elle-même. Au chapitre VII de la même section, il s'élève contre cette classe de philosophes, Priestley et autres, qui attribuent au cerveau la faculté de penser. Au chapitre XIV de la seconde section, il distingue contre Condillac la mémoire de la sensation continuée, la mémoire étant souvent le rappel de sensations ou de modifications qui ont disparu complétement. Dans la section cent onzième, il se prononce pour la liberté de la volonté contre la doctrine de la nécessité des motifs. D'un autre côté, il reconnaît hautement que la sensibilité est la condition de tout développement intellectuel et moral; et dans la section quatrième, chapitre XXIX, sur la question délicate de savoir si l'âme pense continuellement, il garde une sage circonspection entre l'opinion de Locke, qui soutient que l'âme ne pense pas toujours, et celle des cartésiens et de M. Royer Collard [1], qui défendent la continuité de la pensée, et il conclut comme 'SGravesande [2] par laisser la question indécise. « Autre chose, dit-il avec raison, est

1. Œuvres de Reid, t. IV, p. 436.
2. 'S Grav., Introduct. ad philos. XV. Inter incerta relinquendum utrum mens semper cogitet, nec-ne.

« de se tenir à l'entrée des difficultés par paresse ou in-
« capacité, autre chose de séparer les vérités des simples
« conjectures. L'ignorance ainsi motivée est de la science
« pour l'homme (p. 149). » Dans la digression sur le magnétisme animal à propos de la volonté, il convient de la puissance de la volonté sur l'organisation, puissance qui produit une foule de phénomènes qui ne sont pas toujours des fables ou des fraudes, sans adopter légèrement ni tous les phénomènes que rapportent les partisans du magnétisme, ni surtout l'explication qu'ils en donnent. Il garde la même réserve sur les pressentiments (ch. 27), sur les songes et le somnambulisme (ch. 28). Nulle part on ne rencontre, dans l'écrit de M. de Reiffenberg, aucune de ces hypothèses ultra-psychologiques qui égarent souvent l'école spiritualiste, ni, malgré son antipathie pour le scepticisme, aucune trace de mysticisme. Enfin de nombreuses citations non-seulement de philosophes, mais d'auteurs de toute espèce, de tous pays et de langues très-différentes, montrent une assez grande variété de connaissances et de lectures. Voilà la part du bien; et nous l'avons faite d'autant plus volontiers aussi étendue, que celle de la critique ne peut être moins considérable. En effet, tout en approuvant l'idée fondamentale de l'ouvrage de M. de Reiffenberg et sa direction générale, nous sommes forcés d'avouer que l'exécution est loin d'être satisfaisante. L'ouvrage entier, dans son ensemble comme dans chacune de ses parties, est dominé et comme pénétré par un défaut grave, très-fâcheux sans doute dans toute espèce de livre, mais bien plus encore dans un livre élémentaire, et qui malheureusement se reproduit ici partout : nous voulons dire le désordre et

la confusion. Nous signalerons successivement les points principaux où se montre ce défaut général dans l'écrit de M. de Reiffenberg.

1° Il y a quelque confusion dans le choix des matières. Puisque cet écrit n'étant que l'introduction d'un cours entier de philosophie, était uniquement consacré, comme le voulait la méthode, à la psychologie; la métode voulait aussi qu'il n'y fût inséré et agité aucun problème dont l'observation psychologique ne fournît la solution. Or, par exemple, le chapitre XXV de la quatrième section, qui traite des esprits autres que l'être humain, appartient évidemment à l'ontologie, et même aux questions les plus délicates de l'ontologie. *Non erat hic locus.*

2° Il y a confusion dans la distribution des matières psychologiques elles-mêmes, dans l'ordre des sections dont ce traité de psychologie est composé. Ainsi, la première section renferme bien des chapitres qui eussent été beaucoup mieux placés dans la seconde ou dans la troisième, ou même rejetés dans la quatrième. Cette première section commence et devait en effet commencer par déterminer le point de départ de la psychologie, c'est-à-dire l'ordre des phénomènes dont s'occupe la psychologie, et la méthode qu'elle y applique. Il était naturel de procéder ensuite à l'analyse des phénomènes qui se rapportent à la psychologie, à l'analyse des facultés de l'âme, de l'entendement et de la volonté. Or, cette analyse ne se trouve que beaucoup plus loin chez M. de Reiffenberg, dans la deuxième et dans la troisième section. Entre le premier chapitre de la première section et les deuxième et troisième sections, où vient enfin l'analyse des facultés de l'âme, se trouvent plusieurs chapitres qui, n'étant pré-

cédés ni de l'analyse de l'entendement ni de celle de la volonté, manquent tout à fait de lumière, et contiennent des questions méthodiquement insolubles, faute d'antécédents convenables. Le chapitre qui traite du point de départ de la psychologie est suivi immédiatement d'un chapitre sur l'existence des lois *a priori;* mais ces lois doivent être attachées à l'exercice de nos facultés, des facultés de l'entendement ou des facultés de la volonté; elles ne peuvent se développer qu'avec ces facultés ; c'est donc dans l'analyse de ces facultés qu'on peut les observer et les recueillir : parler des lois qui président à l'action de nos facultés, avant d'avoir parlé de ces facultés, est un vice d'exposition qui ne va pas à moins qu'à donner à des lois réelles l'apparence de pures hypothèses. Qu'est-ce que l'unité comme loi fondamentale du moi, pour qui ne sait encore ce que c'est que le moi, qui ne connaît encore ni la conscience ni la mémoire, facultés sans lesquelles on ne saurait jamais ni que le moi existe, ni qu'il est un, ni bien moins encore qu'après avoir été découverte et puisée dans le moi l'unité est transportée à toutes ses conceptions ultérieures? Comment savoir si l'âme est passive ou active, quand on ne connaît aucun des phénomènes, aucune des facultés par lesquelles l'âme se manifeste, et dont le caractère actif ou passif peut éclairer sur la passivité ou l'activité de leur principe? Comment traîner les élèves dans les obscurités des différentes hypothèses qui ont été imaginées pour expliquer l'influence réciproque du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, avant de leur avoir expliqué ce que c'est que l'âme, et si elle est distincte du corps? Comment agiter la question si le cerveau ne jouirait pas de la faculté de

penser, quand on n'a point dit encore ce que c'est que la faculté de penser qu'il s'agit d'attribuer ou de ne pas attribuer au cerveau? Il est évident que toutes ces questions exigent, pour être résolues avec méthode, une analyse approfondie de nos facultés.

3° Non-seulement l'ordre des sections et des chapitres est défectueux, mais il s'en faut que dans chaque chapitre, celui des différents paragraphes soit irréprochable. Au lieu de procéder du connu à l'inconnu et de répandre ainsi sur les divers paragraphes de chaque chapitre une lumière croissante, l'auteur semble jeter au hasard des paragraphes scrupuleusement numérotés, mais dont les uns ne conduisent point aux autres, de sorte que, faute de gradation, l'ensemble est obscur. Fallait-il, dans le premier chapitre, sur le point de départ de la psychologie, présenter d'abord les problèmes les plus difficiles sous leurs formes les plus ardues et dans la phraséologie scientifique la plus raffinée, antérieurement à toute analyse? Je lis au paragraphe 20 les phrases suivantes : « Le « moi se pose et se fixe lui-même; mais toute affirmation « supposant une négation et réciproquement, il ne le « peut qu'en se distinguant du non-moi (paragra- « phe 23)... Le moi est ou spontané ou réfléchi; pour « qu'il soit à ses propres yeux, il faut qu'il agisse. Son « action est la condition nécessaire de son aperception : « mais cette action est ou spontanée, c'est-à-dire qu'elle « s'accomplit d'abord sans que le moi prévoie son résul- « tat et y consente, ou elle est réfléchie, c'est-à-dire « qu'elle s'accomplit parce que le moi y consent et qu'il « en connaît les conséquences. » Suivent des jugements sur le *cogito ergo sum* de Descartes et le principe ana-

logue de Fichte. Ces phrases nous sont très connues; elles peuvent être vraies, et même claires avec leurs antécédents et leurs conséquents; mais tirées violemment de leur place, et transportées de toutes pièces à l'entrée d'un livre élémentaire, elles y sont profondément inintelligibles; car l'élève ne sait ni ce que c'est que le moi, ni ce que c'est que la spontanéité et la réflexion; et pour peu qu'il ait de sens, il doit être fort embarrassé de se trouver, au début de ses études, entre Descartes et Fichte. Il y a peu de chapitres sur lesquels on ne puisse faire la même critique.

4° Même confusion dans l'érudition de M. de Reiffenberg. Il y a un grand luxe de citations; on pourrait dire que le texte en est composé tout entier. Le mal n'est pas là; il est dans l'inexactitude de quelques-unes, et dans le désordre de toutes. Il n'est pas impossible de faire un très-bon chapitre avec des emprunts, mais des phrases d'emprunt mises au bout les unes des autres ne font pas toujours un bon chapitre. Quant aux lectures, assurément il était utile de renvoyer les élèves aux sources où ils peuvent puiser une instruction plus abondante; mais il fallait déterminer les points sur lesquels on les renvoie aux auteurs désignés; autrement ce n'est plus qu'une liste d'indications bibliographiques sans aucune utilité philosophique. Nous regrettons vivement que M. de Reiffenberg n'ait pas marqué sur quels points précis on doit consulter les livres dont il donne les titres et les dates. Nous regrettons encore qu'il ait, dans ses lectures, tellement mêlé les auteurs les plus difficiles à comprendre à côté des plus élémentaires, les plus rares avec les plus usuels, les étrangers avec les nationaux, les modernes avec les an-

ciens, qu'en vérité il est extrêmement difficile, surtout à des élèves, de s'orienter dans un pareil dédale.

5° Enfin, comme il arrive d'ordinaire, le vice du fond passe jusque dans la forme, et la critique la plus indulgente ne peut s'empêcher de reprocher à l'écrit de M. de Reiffenberg un style souvent inégal et négligé. Les tons les plus divers y sont mêlés ensemble, mais non pas fondus. Des anecdotes ou des détails bibliographiques s'y rencontrent brusquement à côté des réflexions de l'ordre le plus élevé. Ainsi, à propos de la liberté de la volonté au milieu des plus pressants motifs d'agir, section 3e, après le paragraphe 138, d'une gravité et d'une sécheresse toute métaphysique, vient le paragraphe suivant n° 139 : « Mais l'âne de Buridan?... qu'est-ce que l'âne « de Buridan? c'est un conte puéril qu'il faut pourtant « connaître pour n'être pas dépaysé dans l'ancienne phi- « losophie scholastique. » Suit l'explication de Bayle avec cette remarque que « Spinoza ne parle point de l'âne « mais de l'ânesse de Buridan. » Nous doutons fort que ce ton léger, trop familier à l'auteur, et dont nous pourrions multiplier les exemples, soit de très-bon goût dans un livre de philosophie élémentaire.

En résumé, l'ouvrage que nous annonçons nous paraît recommandable par l'esprit général qui l'a dicté et la variété des connaissances et des lectures qu'il atteste; mais l'estime même que nous en faisons nous permettait à la fois et nous faisait un devoir de ne pas dissimuler les défauts qui le déparent. Les idées et l'érudition n'y sont point assez digérées, et il ne porte point l'empreinte d'une méditation préalable suffisante et d'un assez grand travail dans l'exécution. Nous terminerons par quelques

observations que nous soumettons à l'auteur, et dont nous serions heureux qu'il voulût bien profiter dans la suite de son ouvrage.

Nous persistons à considérer comme utile et féconde l'opinion qui commence à se répandre aujourd'hui que toute école exclusive est condamnée à l'erreur, quoiqu'elle contienne nécessairement quelque élément de vérité. De là l'idée très-philosophique, selon nous, d'emprunter à chaque école sans en excepter aucune. Cette impartialité supérieure qui étudie tout, ne méprise rien, et choisit partout, avec un discernement sévère, les vérités partielles que l'observation et le sens commun ont presque toujours introduites dans les systèmes les plus défectueux, est ce qu'on est convenu d'appeler d'un nom en lui-même aussi bon qu'un autre, éclectisme. Le mot n'est rien, la chose est tout. Or il n'y a rien qui n'ait ses mauvais et ses bons côtés, ses périls comme ses séductions. La séduction est ici dans l'étendue et la richesse des matériaux, qui se présentent en foule aussitôt qu'on ne repousse aucun système en totalité, et qu'on les admet tous pour quelque chose dans la composition de son propre édifice. Encore une fois, là est la séduction, mais là est aussi le danger. Les matériaux sont abondants sans doute, car l'humanité n'est pas d'hier. La philosophie compte déjà bien des siècles, et les génies qui n'y sont plus nous ont légué mille vérités. Mais ces vérités sont enfouies dans des systèmes où elles sont liées à de spécieuses erreurs. Il faut donc savoir discerner ces vérités des erreurs qui les entourent; il faut savoir reconnaître que ces vérités sont des vérités et non pas des erreurs; et on ne peut le faire, si l'on n'a pas une mesure

d'appréciation, un principe de critique, si on ne sait pas ce qui est vrai, ce qui est faux en soi; et on ne peut le savoir qu'autant qu'on a fait soi-même une étude suffisante des problèmes philosophiques, de la nature humaine, de ses facultés et de leurs lois. C'est quand une analyse scientifique, patiente et profonde, nous a mis en possession des éléments réels, et de tous les éléments réels de l'humanité, que nous adressant aux systèmes des philosophes et les étudiant avec le même soin que nous avions mis à l'étude des questions philosophiques, nous pouvons reconnaître ce que ces systèmes possèdent et ce qui leur manque, discerner en eux le vrai et le faux, négliger l'un, nous approprier l'autre, et agrandir et étendre nos propres pensées par d'habiles et judicieux emprunts. Alors seulement vient le tour de l'analyse historique qui doit être poussée très-loin pour arriver jusqu'aux entrailles mêmes des systèmes qu'elle étudie et en saisir les éléments constitutifs. L'analyse historique des systèmes n'a-t-elle pas été précédée de l'analyse scientifique des matières en elles-mêmes? elle manque de guide et de flambeau, et elle se perd dans les ténèbres; ou bien a-t-elle été précédée par l'analyse scientifique, mais manque-t-elle elle-même de profondeur et s'arrête-t-elle à la surface des systèmes? l'objet même qu'elle s'était proposé lui échappe. Ainsi deux conditions de l'éclectisme bien entendu : 1° l'analyse scientifique; 2° l'analyse historique, c'est-à-dire l'esprit philosophique et une érudition aussi sévère qu'étendue [1]. Voilà l'idéal qu'il faut encore se proposer quand même on désespère de l'atteindre;

1. Sur ce point fondamental, voyez plus haut la *préface de la seconde édition*, p. 91.

voilà le but dont il faut approcher plus ou moins. Sur cette route bien tracée, il est des degrés divers où chacun peut arriver dans la mesure de ses forces, avec quelque utilité pour la science et non sans honneur pour soi-même. Mais supposez que l'analyse scientifique soit vague et superficielle, et que l'analyse historique ne le soit pas moins, et jugez ce qui pourra sortir d'un travail aussi léger. Au lieu de la combinaison réelle des éléments organiques des divers systèmes, vous n'aurez que la juxtaposition arbitraire de quelques phrases extraites çà et là des écrivains philosophiques : quelque impartialité sans doute y sera, mais l'impartialité de la faiblesse et de l'impuissance ; nulle précision dans les détails, nulle lumière dans l'ensemble, en un mot le syncrétisme au lieu de l'éclectisme. Mais même alors il ne faudrait pas oublier que tout commencement est faible, toute direction naissante nécessairement un peu vague ; que rien ne peut se passer du temps, et que la philosophie, comme toute autre science, est progressive et vit de tâtonnements. Depuis quelques années, en France et ailleurs, plus d'un esprit distingué est entré dans la route que nous venons de signaler et que nous croyons bonne. En Belgique, MM. Van de Veyer et Reiffenberg ont transporté l'éclectisme dans leur enseignement, et le répandent par leurs écrits. Nous ne pouvons qu'applaudir à leur entreprise et encourager leurs essais, mais en les invitant à redoubler d'efforts et à ne point s'arrêter dans leur honorable carrière.

NOUVELLE RÉFUTATION

DU LIVRE DE L'ESPRIT.

(Clermont-Ferrand, 1817; in-8°.)

La *Nouvelle Réfutation* est divisée en six sections, dans lesquelles l'auteur examine et combat successivement différentes assertions dont se compose la doctrine du livre de l'Esprit. Cette doctrine ayant été souvent attaquée [1], les arguments du nouvel adversaire ne pouvaient guère avoir le mérite de la nouveauté; l'intérêt s'attache donc moins, dans l'ouvrage que nous annonçons, à la réfutation proprement dite qu'à la doctrine même que l'auteur oppose à celle d'Helvétius, dans l'intention de réfuter plus victorieusement l'erreur en montrant la vérité. Mais est-ce bien la vérité qu'il nous présente? et sa doctrine satisfait-elle mieux que celle d'Helvétius aux conditions que l'esprit impose à toute doctrine morale scientifique?

De quoi s'agit-il précisément en morale? de bannir l'arbitraire, avec lequel il n'y a ni morale ni science possible. Là-dessus, l'auteur de la *Nouvelle Réfutation* est entièrement de notre avis : le problème moral se

1. Voyez sur le livre *De l'Esprit*, 1re série, t. III, leç. IVe et Ve.

réduit donc à savoir s'il y a ou s'il n'y a pas des principes absolus en morale. S'il y en a, il y aura une obligation morale absolue, et une science morale est possible; s'il n'y en a point, il faudra renoncer à l'espoir d'une science morale. Or, le système d'Helvétius, qui repose sur l'arbitraire, se détruit évidemment lui-même et comme système et comme système moral; car, quoi de plus arbitraire qu'un désir du bien-être, divers selon les individus, changeant dans le même individu, susceptible d'une infinie variété de degrés et de nuances, que les objets environnants modifieraient sans cesse, quand même il ne dépendrait pas des dispositions accidentelles d'une organisation qui se renouvelle à chaque instant? Certes, il n'y a là rien d'absolu, ni par conséquent rien d'obligatoire; car l'obligation n'est pas, ou elle est absolue. Adressons-nous donc à l'auteur de la *Nouvelle Réfutation*, et voyons si nous serons plus heureux auprès de lui qu'auprès d'Helvétius. Voici le principe qu'il oppose à celui de la morale de l'intérêt :

« L'idée du plaisir qu'une action peut procurer à quelque autre personne qu'à nous, ne nous attire pas moins, ne nous sollicite pas moins à faire cette action, que si c'était à nous qu'elle dût en procurer.

« L'idée de la douleur qu'une action peut procurer à quelque autre personne qu'à nous, ne nous repousse pas moins, ne nous sollicite pas moins à nous abstenir de cette action que si c'était à nous-mêmes qu'elle dût en causer. »

Ce n'est donc plus seulement l'idée de nos plaisirs ou de nos douleurs personnelles qui détermine nos actions, comme le veut Helvétius; l'idée des plaisirs et des dou-

leurs d'autrui nous sollicite ou nous arrête : mais cette idée du plaisir et de la douleur qu'une de nos actions peut procurer à une autre personne, n'est-elle pas elle-même susceptible de plus ou de moins de clarté, de plus ou de moins d'énergie? Qui révèle, qui mesure le plaisir ou la peine d'un autre aux yeux de chacun de nous? notre propre sensibilité. Mais ne retombons-nous pas alors dans l'individuel, et par là dans le variable et l'arbitraire?

« Une circonstance particulière est nécessaire pour que ces deux effets se produisent (pour que l'idée des peines ou des plaisirs d'un autre nous arrête ou nous sollicite); c'est que nous nous identifiions par la pensée avec la personne à laquelle nous jugeons que notre action causera du plaisir ou de la douleur. J'appelle s'identifier par la pensée avec une autre personne que soi, cette opération, ou, si l'on veut, cette illusion de notre esprit, par laquelle il transporte, si l'on peut ainsi dire, par la pensée, notre moi dans celui d'une autre personne, en sorte que, ces deux moi n'en faisant plus en apparence qu'un seul, les modifications que nous jugeons que cette personne éprouve deviennent les nôtres propres, avec cette seule différence, qui les distingue de celles que nous avons la conscience d'éprouver en nous-mêmes, qu'il nous semble que ce soit en cette personne que nous les éprouvons. »

Ainsi, pour faire le bien, il ne faut pas seulement avoir l'idée de la peine ou du plaisir que telle action pourrait procurer à une autre personne; il faut s'identifier avec cette personne. Mais qui nous identifie avec un autre? ce n'est ni la raison, ni la conscience; ce ne peut être

que l'imagination et la sensibilité, c'est-à-dire les deux facultés les plus variables de la nature humaine. Tout à l'heure, il ne fallait que se faire sur sa propre sensibilité quelque idée des affections futures d'une sensibilité étrangère : maintenant il faut la partager, la ressentir en soi : ceci est plus difficile. N'y aura-t-il pas des natures qui s'y prêteront moins aisément que d'autres? n'y aura-t-il point des tempéraments, des imaginations plus promptes ou plus lentes, plus froides ou plus vives, plus ou moins sympathiques? Où donc est l'unité du bien, l'égalité du mérite, dans la diversité des conditions de bien faire? De plus, qu'est-ce alors que bien faire? Ou l'identification est complète, ou elle est partielle : d'abord, qu'est-ce qu'une identification partielle? ensuite, comme l'identification complète est la condition nécessaire pour ressentir la douleur d'autrui et se déterminer à la secourir, il s'ensuit que, si elle n'est pas complète, la condition de la détermination n'existant pas, la détermination ne peut plus avoir lieu, ou du moins ne peut plus constituer un devoir, et que l'obligation périt tout entière dans la plus légère modification de l'identité, à moins pourtant que l'on ne veuille admettre aussi des demi-devoirs et une obligation partielle. D'une autre part, si l'identification est complète, l'action suit nécessaire et non volontaire; ce n'est pas un acte réfléchi et libre, un acte moral, mais un simple mouvement instinctif, et la vertu expire avec la liberté dans l'instinct. Encore, si toutes les vertus se rapportaient à la bienfaisance! Mais il n'en est pas ainsi [1]. Régner sur soi, ne pas trahir la vérité,

1. 1re série, t. Ier, cours de 1817, leç. xviiie, p. 515, t. III, leç. vie, p. 255; t. IV, leçon xve, etc.

sont des devoirs qui s'accomplissent ou du moins peuvent s'accomplir sans bien ou mal faire à autrui : en quoi se rapportent-ils, même indirectement, à la pitié, à la sympathie, à l'identification? Avec qui s'identifie, sur quoi s'apitoie, quelle infortune soulage, quelle joie procure celui qui meurt pour la vérité? La bienfaisance elle-même repose-t-elle toujours sur l'identification? Au fond, l'auteur convient que cette identité n'est qu'une illusion; que dire alors des vertus qu'une illusion détermine? Enfin, si je me suis identifié absolument avec la personne souffrante, si je suis elle et si elle est moi aux yeux de l'imagination et de la sensibilité, ne s'ensuit-il pas que ce n'est pas elle, mais moi-même, que je soulage, ou du moins que j'ai l'intention de soulager? Ici nous ne sommes plus seulement dans l'arbitraire, mais dans l'arbitraire à la fois et dans l'égoïsme; et nous voilà ramenés au système d'Helvétius.

L'auteur se donne beaucoup de peine pour établir la réalité de ce fait : mais il ne s'agit point de sa réalité, ou de sa non réalité; il s'agit de savoir si ce fait résout le problème moral, constitue une obligation absolue, des devoirs égaux pour tous : or, il est clair qu'il ne satisfait point à ces conditions. Plus loin (p. 16) l'auteur cherche à expliquer le plus ou moins de facilité que nous avons à nous identifier avec les autres, mais cela même tourne contre lui : où il y a du plus et du moins, il y a de l'arbitraire, et le fondement de la morale n'est pas là. Aussi le sens moral de l'auteur, sa droiture et sa sagesse, manquant d'un point d'appui assez ferme, n'ont pu le sauver de quelques assertions hasardées qui tendent à introduire l'arbitraire dans la morale, en donnant le nom de vertu

à des sentiments qui n'y ont aucun droit, et en ne reconnaissant pas la vertu là où elle est évidemment. Par exemple, en parlant de vertus politiques, il prétend qu'elles ne sont point absolues, mais relatives à la nature des gouvernements; et empruntant la division célèbre de Montesquieu, il adopte, toujours d'après Montesquieu, comme principes des gouvernements despotique, monarchique et républicain, la crainte, l'honneur, et l'amour de la patrie, qu'il appelle des vertus politiques, vertus non absolues, mais seulement relatives; d'où il suit, pour ne point parler de l'honneur des monarchies, que la crainte est une vertu, puisque c'est une vertu relative; et que l'amour de la patrie n'est point une vertu absolue, c'est-à-dire que la bassesse d'un aga qui, de peur de déplaire à son maître, opprime ses malheureux compatriotes, et l'action d'un Régulus qui meurt pour les siens, sont placées au même rang, et confondues sous la même dénomination de vertus relatives. On n'échappe à toutes ces définitions arbitraires que par des principes fixes et absolus; et on ne trouve de pareils principes, ni dans la sensibilité physique d'Helvétius, ni dans ce qu'on appelle, avec plus ou moins de justesse, la sensibilité morale : la raison seule a le privilége d'établir des règles inviolables, parce qu'elle seule aperçoit la vérité, fondement unique de l'obligation morale. Trop souvent on a cru pouvoir employer la sensibilité et le raisonnement seul pour atteindre à la vérité, et par là, au lieu de la trouver, on l'a perdue. On a donc pris en défiance tout ce qui touche à la sensation et au raisonnement, et l'on s'est réfugié de désespoir dans le sentiment, contre les émotions des sens et les incertitudes de l'entendement. De là

cette pente qui entraîne aujourd'hui tant d'esprits au mysticisme. Mais le sentiment, quoique plus intime à l'âme que la sensation, est aussi variable qu'elle, et n'est pas plus scientifique. C'en est fait de la science, si le mysticisme[1] triomphe; il endormira les âmes, il ne les calmera point; il énervera les esprits; il éteindra la spéculation. Même fléau de la part de la sensation et du raisonnement seuls, qui agiteront sans éclairer, et retiendront toujours les recherches philosophiques dans les données étroites et fugitives d'une sensibilité bornée et mobile, ou dans les cercles vicieux de la dialectique. La raison est le seul asile éternellement ouvert à la dignité de l'homme et à la science : il n'y a là ni trouble, ni changement, ni incertitude; tout y est pur, universel et fixe : la sensation ni le sentiment n'y atteignent point, et le raisonnement n'y pénètre que pour y puiser les principes qui le légitiment.

Mais la crainte du mysticisme ne doit pas nous rendre injustes envers l'estimable auteur de la *Nouvelle Réfutation*. C'est déjà beaucoup d'abandonner les voies d'Helvétius; mais celles de Smith[2], pour être plus nobles en apparence, ne sont guère plus sûres. S'il nous appartenait de proposer des guides, nous indiquerions avec plus de confiance dans l'école même de Smith, Reid et M. Dugald-Stewart, Kant en Allemagne, et chez les anciens, Platon et Marc-Aurèle.

1. 1re série, t. II, leç. IXe et Xe.
2. *Ibid.* t. IV, la leç. XVIe sur Smith.

LEÇONS DE PHILOSOPHIE

OU

ESSAI SUR LES FACULTÉS DE L'AME

PAR M. LAROMIGUIÈRE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

(Paris, chez Brunot-Labbe, tome I, 1815 ; tome II, 1818 ; in-8°.)

Depuis un siècle à peu près que la métaphysique de Locke, sur les ailes brillantes et légères de l'imagination de Voltaire, traversa le détroit et s'introduisit en France, elle y a régné sans contradiction et avec une autorité dont il n'y a pas d'exemple dans l'histoire entière de la philosophie. C'est un fait presque merveilleux que, depuis Condillac, il n'a paru parmi nous aucun ouvrage contraire à sa doctrine, qui ait produit quelque impression sur le public. Condillac régnait donc en paix ; et sa domination, prolongée jusqu'à nos jours à travers des changements de toute espèce, paraissait à l'abri de tout danger et poursuivait son paisible cours. Les discussions avaient cessé : les disciples n'avaient plus qu'à développer les paroles du maître, la philosophie semblait achevée. Cependant les choses en sont venues insensiblement à ce point qu'il paraît tout à coup un ouvrage où l'auteur

abandonne et combat même le système établi, sans choquer le public. Que dis-je? le public, jusqu'alors si prévenu en faveur de Condillac, accueille son adversaire, et ne paraît pas même éloigné d'embrasser la nouvelle direction. Ceci prouverait deux choses : d'abord, qu'une révolution philosophique se fait sourdement dans quelques esprits ; ensuite, que cette révolution est déjà préparée dans l'opinion publique. Or nous ne craignons pas d'avancer qu'une telle révolution, si elle n'est point une chimère, est un des faits les plus importants de l'époque actuelle.

Mais le fait est-il bien réel? L'esprit humain a-t-il ressaisi parmi nous le droit d'examen ? et M. Laromiguière, jadis si zélé, si scrupuleux disciple de Condillac, a-t-il vraiment abandonné sa doctrine? C'est ce qu'il s'agit de constater par une analyse exacte et approfondie des *Leçons de philosophie.*

Il y a deux hommes dans M. Laromiguière, l'ancien et le nouveau, le disciple et l'adversaire de Condillac. L'adversaire se montre souvent, et c'est là le phénomène que nous nous proposons de signaler, le disciple reparaît plus souvent encore, et c'est ce qui prouve précisément, selon nous, la réalité de la révolution que nous annonçons. En effet, si l'ouvrage de M. Laromiguière n'était qu'un nouveau système, sans rapport avec ceux qui l'ont précédé et avec celui de Condillac, qui est leur type commun, faute de s'appuyer sur le passé, il n'exercerait aucune influence sur l'avenir, et ne serait pour nous qu'un système de plus dans la multitude des systèmes, un ouvrage plus ou moins ingénieux, mais stérile, parce que cela seul est fécond qui est animé de l'esprit du siècle, qui se lie à

ses besoins et à ses vœux. S'il n'y avait aucun rapport entre Condillac et M. Laromiguière, quand même M. Laromiguière aurait pour lui la raison, il n'aurait pas pour lui le public, qui veut bien marcher, mais non pas courir ; qui veut bien permettre qu'on améliore ses idées, mais non pas qu'on les détruise brusquement : jamais le même individu n'a complétement changé ; la société ne change complétement que par les changements partiels et successifs des diverses générations. Si la rupture de M. Laromiguière avec Condillac eût été violente, on pourrait accuser la passion ou le caprice, et ne voir là qu'un phénomène superficiel et passager ; mais les changements insensibles préparent les révolutions durables. Enfin, si l'auteur n'avait pas été un disciple de Condillac et ne s'en montrait pas toujours le plus ardent admirateur, il eût manqué à Condillac d'être abandonné par un des siens. Être attaqué n'est qu'un accident ordinaire, même à un système vainqueur ; trouver des résistances est un accident inévitable pour un système nouveau qui se développe et qui marche à la victoire ; gagner peu de terrain trahit seulement une résistance opiniâtre, et n'est encore qu'un phénomène peu inquiétant : mais en perdre, mais reculer ne fût-ce que d'une ligne, quand on a été si loin, mais descendre quand on est parvenu au faîte, ce sont là des présages tout autrement sinistres : en fait de système aussi, toute chute est ruine ; reculer, c'est être vaincu ; perdre, c'est déjà périr. Ce qui caractérise l'ouvrage de M. Laromiguière, comme ce qui en fait l'importance, est donc précisément ce mélange, ou, pour ainsi dire, cette lutte de deux esprits opposés, de deux systèmes contraires ; lutte d'autant plus intéressante que l'auteur n'en

a pas le secret, d'autant plus sérieuse qu'elle est plus naïve. C'est le spectacle de cette lutte que nous voulons donner au public; elle est partout dans le livre de M. Laromiguière, elle est dans chaque grande division, dans chaque chapitre, dans chaque alinéa, dans chaque phrase : tant une situation est profonde lorsqu'elle est vraie!

L'ouvrage de M. Laromiguière est la collection des leçons qu'il donna à la faculté des lettres de l'Académie de Paris, pendant les années 1811, 1812 et 1813. Les succès du professeur furent grands : ceux de l'écrivain y répondront; tel est l'effet d'un enseignement et d'un style qui conduisent toujours le lecteur ou l'auditeur de ce qu'il sait mieux à ce qu'il sait moins, ou à ce qu'il ignore tout à fait.

Ces leçons se présentent sous le titre d'*Essai sur les facultés de l'âme.* Au fond, cet essai comprend toute la métaphysique; car l'auteur, considérant les facultés et dans leur nature et dans leurs produits, c'est-à-dire en elles-mêmes et dans les diverses idées dont leur développement enrichit l'intelligence, embrasse tout ce que l'on peut dire de l'homme intellectuel; car, où s'arrête la portée de nos facultés, là seulement finit l'homme intellectuel. Mais jusqu'où ne vont pas les facultés de l'homme? Et quelles questions peuvent échapper à la simplicité infinie du plan de M. Laromiguière? L'analyse des facultés, considérées en elles-mêmes et dans leurs rapports les unes avec les autres, est l'objet du premier volume; le second traite de leurs produits, ou des idées. Nous nous proposons de les examiner en détail, montrant toujours en quoi l'auteur suit Condillac et en quoi il s'en écarte, dans le vaste champ qu'il parcourt

après lui ; et comme, en général, dans la philosophie, l'idée de la méthode plane sur toutes les autres idées, et comme Condillac et M. Laromiguière répètent souvent, ce que nous admettons volontiers, que la philosophie n'est qu'une méthode, nous insisterons d'abord sur la nature et le caractère précis de la méthode suivie par Condillac et M. Laromiguière.

Nous commencerons par écarter la méthode d'enseignement, que Condillac et M. Laromiguière ont trop souvent confondue avec la méthode de découverte, pour nous occuper uniquement de celle-ci. Or, à cet égard, nos deux philosophes se ressemblent tellement, que l'on peut prendre à volonté l'un pour l'autre, et qu'en examinant la méthode de M. Laromiguière, on examine aussi celle de Condillac.

« L'idée de la méthode, dit M. Laromiguière (1re leçon, « p. 48), quoique assez facile à saisir, n'est pourtant pas « une idée simple ; quand nous saurons ce que c'est qu'un « principe et ce que c'est qu'un système, nous serons « bien près de savoir ce que c'est que la méthode. »

Maintenant, qu'est-ce qu'un *principe* et un *système ?* Laissons parler M. Laromiguière :

« Personne, dit-il (*ib.*, p. 50), n'ignore la manière « dont se fait le pain. On a du grain qu'on broie sous « la meule ; le grain ainsi broyé est imbibé d'eau ; il « prend ainsi de la consistance sous la main qui le pé- « trit ; et bientôt l'action du feu le convertit en pain. « Voilà quatre faits qui tiennent les uns aux autres, mais « de telle manière que le quatrième est une modification « du troisième, comme le troisième est une modification « du second, et comme le second est une modification

« du premier. Or, toutes les fois qu'une même substance « prend ainsi plusieurs formes l'une après l'autre, on « donne à la première le nom de principe. »

Et ajoutons, pour compléter la pensée de l'auteur : à l'ensemble de ces formes qui s'engendrent l'une l'autre, on donne le nom de *système*.

La méthode qui systématise tous les éléments d'une science en les ramenant à un principe commun, à leur origine, cette méthode s'appelle d'un seul mot *analyse*.

« C'est l'analyse, dit M. Laromiguière (*ibid.*, p. 58), « qui, ramenant à l'unité les idées les plus diverses « qu'elle-même nous a données, fait produire à la fai- « blesse les effets de la force ; c'est l'analyse qui sans « cesse ajoute à l'intelligence, ou plutôt l'intelligence est « son ouvrage, et la méthode est trouvée. »

La méthode est trouvée ! c'est ce qu'il s'agit d'examiner, en cherchant à se défendre de l'enthousiasme qui peut bien saisir le poëte en présence d'une grande image, d'une inspiration sublime, et même le métaphysicien le plus méthodique à l'instant où il croit apercevoir une idée féconde, mais qu'il ne faut pas commencer par partager soi-même, lorsqu'on veut savoir s'il est bien ou mal fondé, si réellement la méthode est trouvée. Et, selon nous, elle ne l'est pas ; ou, si elle se trouve dans la description qu'en vient de donner M. Laromiguière, elle s'y trouve si bien enveloppée sous des éléments étrangers qu'on a peine à l'y reconnaître.

Pour systématiser une science, c'est-à-dire pour ramener une suite de phénomènes à leur principe, à un phénomène élémentaire qui engendre successivement tous

les autres, il faut saisir leurs rapports, le rapport de génération qui les lie; et pour cela, il est clair qu'il faut commencer par examiner ces différents phénomènes séparément. Cette opération, c'est l'observation. Or, l'observation peut bien conduire à l'unité, mais quelquefois aussi elle n'y conduit pas; elle y conduit, si elle la trouve; elle la trouve, si l'unité existe : si l'unité n'existe pas, l'observation aura beau la chercher, elle ne la trouvera pas; elle n'y conduit donc pas nécessairement : observer est donc une chose, unir et systématiser en est une autre; ces deux opérations ne s'accordent donc que fortuitement, par l'effet de l'identité qui peut exister dans les choses observables. Alors nous ne ramenons pas les phénomènes à l'unité; mais nous voyons l'unité dans les phénomènes, parce que les phénomènes sont identiques. Si l'unité est une création de l'esprit, c'est une chimère avec laquelle l'observation et la vraie philosophie n'ont rien à voir; si c'est une réalité, c'est un fait, un fait d'observation, comme tout autre fait, comme la diversité ou la ressemblance. L'observation, si elle est exacte, le trouve même sans le chercher; de telle sorte qu'alors il n'y aurait pas même dans la méthode deux opérations, l'opération qui observe, et l'opération qui unit et systématise, mais une seule opération, savoir l'observation, laquelle trouve ou ne trouve pas l'unité. Dans ce cas, la méthode consisterait uniquement dans l'observation; et dans ce cas encore, si l'on veut donner un nom grec à l'observation, à la méthode, qui n'est pas plus grecque que française, et qui appartient à la raison humaine, on peut lui donner le nom d'*analyse*, cette expression marquant l'opération de l'esprit qui divise, qui décompose, c'est-à-dire qui tend à

l'observation ; car on n'observe, on n'observe bien qu'en décomposant : voilà pourquoi la langue grecque oppose l'*analyse* à la *synthèse*, comme la langue française oppose la décomposition à la composition. Toutefois les définitions de mots étant libres, sauf l'inconvénient de confondre les idées par la confusion du langage convenu, on peut, si l'on veut, appeler *analyse* la réunion de l'opération intellectuelle qui décompose et de celle qui compose, de l'analyse et de la synthèse, comme les Grecs l'entendaient, et comme jusqu'ici l'entendait tout le monde : on peut encore, si on le veut, appeler *méthode* en général ces deux opérations, qui, au fond, constituent deux méthodes, et qui jusqu'ici passaient pour deux méthodes différentes. Les faits sont tout, les mots ne sont rien : qu'on fasse des mots ce qu'on voudra ; mais que les faits restent intacts, ainsi que leurs caractères. Quelque dénomination que l'on emploie, toujours est-il qu'unir et systématiser n'est pas décomposer et observer ; que ces deux procédés, sans s'exclure, ne se suivent pas nécessairement ; que, pour atteindre à la vérité, l'observation est incomparablement plus utile que la recherche de l'unité ; et que, par conséquent, dans l'idée générale de méthode, la décomposition, en fait et en droit, précède la composition.

Condillac et M. Laromiguière font tout le contraire. Sans proscrire l'observation, ils insistent plutôt sur la composition, sur l'unité nécessaire à tout système. Pour ne point parler de Condillac, les passages de M. Laromiguière que nous avons cités plus haut sont décisifs. La tendance à l'unité est telle dans les *Leçons de philoso-*

phie, qu'indépendamment de tous les passages où le professeur la recommande et où il la suit, il reste encore je ne sais quel esprit général qui y aspire sans cesse, qui se produit dans les mots comme dans les idées, qui remplit et anime le livre entier. Mais, qui ne voit que cette tendance à l'unité, cette supériorité accordée à l'esprit de système sur l'esprit d'observation, doit être funeste à la vraie science, laquelle repose sur les faits [1]? Que dirait-on d'un chimiste qui, dans des leçons sur la méthode, la réduirait à la recherche de l'unité, à la recherche d'un élément unique, simple, indécomposable, dont tous les autres ne fussent que des formes, et dont la chimie entière ne fût que le développement? Un tel chimiste ne rappellerait-il pas le temps de Paracelse plutôt que le temps de Lavoisier? Que dirait-on du physiologiste qui recommanderait de chercher avant tout la fonction organique élémentaire? Que dirait-on du médecin dont la méthode médicale consisterait à réduire toutes les maladies à une seule, la goutte à la fièvre ou la fièvre à la goutte? Que dirait-on du physicien qui, au lieu d'ajouter la géométrie à l'expérience, prétendrait, *à priori*, construire la nature avec un x ou un y? N'est-il pas visible qu'aussitôt que l'esprit humain s'écarte de l'expérience, il s'écarte de la ligne droite de la science?

Ne serait-on donc pas fondé à dire à Condillac et à son école : 1° Sans prétendre que vous rejetez l'expérience, certainement vous insistez plus sur l'unité et l'esprit de

1. Sur le danger de chercher avant tout l'unité systématique, 1re série t. II, leç. XVIIIe, p. 229, et t. III, leç. IIIe, *Condillac*, p. 158, sqq.

système; dès là, votre méthode, sans être absolument vicieuse, contient déjà un germe funeste que l'application développera nécessairement.

2° Quand même il serait vrai que, dans l'application, vous n'eussiez pas failli, le mérite en serait à vous, non pas à votre méthode; et notre remarque subsisterait toujours.

3° Quoi qu'il en soit de notre remarque, si elle pèche, assurément ce n'est pas par une excessive témérité, et ce n'est pas à vous d'accuser vos adversaires d'être des esprits ambitieux et chimériques. En effet, quelle ambition que celle de voir tout en un, et même de ne vouloir rien voir autrement! car non-seulement l'unité est pour vous un résultat, mais c'est une loi, c'est un précepte, une méthode. Quand donc vous rencontrez sous votre plume les noms de philosophes étrangers ou de philosophes anciens, les noms de Platon, des Alexandrins, de certains scholastiques, de Leibnitz ou de Spinoza, et d'autres modernes plus récents dont la gloire est l'orgueil des grandes nations contemporaines, de grâce, moquez-vous moins de leurs prétentions, car les vôtres ne sont pas petites. Ces philosophes ambitieux, ces illuminés, comme vous les appelez (tom. I, p. 42; tom. II, p. 172—449 et *passim*), on ne sait pourquoi, peuvent-ils avoir été plus loin que vous? car encore une fois, qu'y a-t-il au-dessus et au delà de l'unité?

4° De plus, cette unité que vous cherchez, nous la souhaitons aussi; sans doute l'homme ne peut se reposer que dans l'unité: l'unité est la fin dernière de la science; mais nous croyons que l'observation en est la condition, et, tout en cherchant la fin de la science, nous nous pé-

nétrons surtout du besoin d'accomplir ses conditions légitimes. Voyez donc qui de vous ou de nous se conforme le mieux à l'esprit des temps modernes, lequel n'est autre chose que la crainte de l'hypothèse, et la prédominance, quelquefois même excessive, de l'observation sur la spéculation.

Sans appliquer à M. Laromiguière ces paroles pacifiques que nous n'adressons ici qu'au chef lui-même, à Condillac, nous ne pouvons nous empêcher de regretter que M. Laromiguière, qui sur d'autres points abandonne Condillac, l'ait sur celui-là si scrupuleusement suivi. Sa méthode est celle de Condillac; elle en a tous les inconvénients; elle en a aussi tous les avantages, parmi lesquels il faut mettre au premier rang le talent de l'exposition et du style. Si toutes les idées sont réductibles à l'unité, si l'unité est la loi de la pensée humaine, l'analogie est la loi du langage; aussi l'analogie est-elle le caractère éminent du style de Condillac et de M. Laromiguière. De là ce style heureux dont le secret consiste à aller sans cesse du connu à l'inconnu, et à répandre ainsi sur toutes les matières la lumière et l'agrément : de là cette élégance continue dont Condillac a transmis, avec sa méthode générale, l'habitude systématique à son heureux imitateur, qui, par un travail plus profond encore, une étude plus assidue, semble y avoir ajouté plus de force et plus de charme. Comme le système de M. Laromiguière n'est qu'une génération progressive d'idées, sa langue n'est qu'une traduction harmonieuse. L'habile écrivain vous conduit, vous promène, pour ainsi dire, d'une forme à l'autre, d'une expression à une autre expression, avec un art aussi profond et aussi subtil que

l'habile dialecticien vous fait passer d'un principe plus ou moins prouvé, mais enfin établi et convenu, à une conséquence immédiate qui elle-même engendre une conséquence nouvelle, d'où sort une suite de nouvelles conséquences toutes liées intimement l'une à l'autre, préparées et ménagées par des harmonies et des gradations qui, en se développant successivement sous vos yeux, vous charment sans trop vous surprendre, et vous éclairent sans vous éblouir. Malheureusement le talent d'exposition, qui se prête aussi bien à l'erreur qu'à la vérité, ne prouve rien pour ou contre un système.

Mais comment se fait-il que M. Laromiguière diffère, autant que nous l'avons annoncé, de Condillac, si leur méthode est la même? c'est qu'ils l'appliquent diversement. Tous deux cherchent l'unité; mais Condillac la trouve dans une chose, M. Laromiguière dans une autre, et ces deux choses sont essentiellement opposées; de là, malgré l'identité de la méthode, la diversité des directions, qu'un reste d'habitude et des artifices de langage peuvent bien encore rapprocher sur certains points, mais sans pouvoir réellement les confondre; de là, les différences et les ressemblances que nous avons annoncées, et qu'il nous reste à développer.

Pour saisir nettement les différences qui existent déjà et les ressemblances qui se trouvent encore entre le système de M. Laromiguière et celui de Condillac, il faut bien concevoir ce dernier système, et surtout l'enchaînement du principe et des conséquences.

Le principe de Condillac est la sensibilité; il y voit l'intelligence tout entière. Toutes les facultés de l'homme

ne lui paraissent que le développement varié d'une première sensation.

A la première odeur, dit Condillac (*Traité des Sensations*, 1re part., chap. 2), la capacité de sentir est tout entière à l'impression qu'elle éprouve : voilà l'attention.

L'attention que nous donnons à un objet n'est, de la part de l'âme, que la sensation que cet objet fait sur nous. (*Logique*, 1re part., chap. 7.)

Une double attention s'appellera comparaison; elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve, comme si on les éprouvait seules, et qui excluent toutes les autres. (*Log.*, 1re part., chap. 7.)

Un objet est ou absent ou présent : s'il est présent, l'attention est la sensation qu'il fait actuellement sur nous; s'il est absent, l'attention est le souvenir de la sensation qu'il a faite : voilà la mémoire. (*Log.*, même chap.)

Nous ne pouvons comparer deux objets, ni éprouver les deux sensations qu'ils font exclusivement sur nous, qu'aussitôt nous n'apercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent : or, apercevoir des ressemblances et des différences, c'est juger. Le jugement n'est donc encore que sensation. (*Log.*, même chap.)

La réflexion n'est qu'une suite de jugements qui se font par une suite de comparaisons. (*Log.*, même chap.)

La réflexion, lorsqu'elle porte sur des images, prend le nom d'imagination. (*Log.*, même chap.)

Raisonner, c'est tirer un jugement d'un autre jugement qui le renfermait; il n'y a donc dans le raisonnement que des jugements, et par conséquent des sensations.

L'ensemble de toutes ces facultés se nomme entendement; on ne saurait s'en faire une idée plus exacte. (*Log.*, même chap.)

En considérant nos sensations comme représentatives, nous venons d'en voir sortir toutes les facultés de l'entendement : si nous les considérons comme agréables ou désagréables, nous en verrons sortir toutes les facultés qu'on rapporte à la volonté.

La souffrance qui résulte de la privation d'une chose dont la jouissance était une habitude, est le besoin.

Le besoin a divers degrés : plus faible, c'est le malaise; plus vif, il prend le nom d'inquiétude; l'inquiétude croissante devient un tourment.

Le besoin dirige toutes les facultés sur son objet : cette direction de toutes les forces de nos facultés sur un seul objet, est le désir.

Le désir, tourné en habitude, est la passion.

Le désir, rendu plus énergique et plus fixe par l'espérance, le désir absolu (*Traité des Sensations*, 1re part., chap. 3), est la volonté. Telle est l'acception propre du mot *volonté;* mais on lui donne souvent une signification plus étendue, et on la prend souvent pour la réunion de toutes les habitudes qui naissent des désirs et des passions.

En résumé, on appelle *entendement* la réunion de la sensation, de l'attention, de la comparaison, de la mémoire, du jugement, de la réflexion, de l'imagination et du raisonnement; on appelle *volonté* la réunion de la sensation agréable ou désagréable, du besoin, du malaise, de l'inquiétnde, du désir, de la passion, de l'espérance et du phénomène spécial que l'espérance, jointe à

la passion, détermine. La *pensée* est la réunion de toutes les facultés qui se rapportent à l'entendement, et de toutes celles qui se rapportent à la volonté. Et comme l'élément générateur de la volonté et de l'entendement est la sensation représentative ou affective, l'élément générateur de la pensée est, en dernière analyse, la sensation.

Tel est, selon Condillac, le système des facultés de l'âme [1], système qui devrait faire abandonner tous les autres, si la simplicité et la clarté étaient les seules ou même les plus importantes qualités que l'on exige d'un système philosophique. « Mais, observe très-bien M. La-« romiguière, si cette clarté était plus apparente que « réelle, si cette simplicité laissait échapper ce qu'il im-« porte le plus de retenir sous les yeux de l'esprit, si « elle était l'oubli de quelque condition nécessaire à la « solution du problème, si le principe d'où part Con-« dillac ne contenait pas tout ce qu'il en déduit, et si le « fil des déductions se trouvait rompu plusieurs fois, « alors, entre un système simple, facile, ingénieux, mais « manquant d'exactitude, et un système plus approchant « de la vérité, fût-il présenté sous des formes moins heu-« reuses, il n'y aurait pas à balancer; car la simplicité « est une chose relative à nous, au lieu que la vérité est « une chose absolue, indépendante de la faiblesse de « notre esprit. » (Tom. Ier, troisième leçon.)

Or M. Laromiguière, après un long examen, prétend, et il établit, selon nous, très-solidement, qu'il n'est point vrai que la sensation soit l'unique élément de la pensée, de l'entendement et de la volonté. Il croit qu'entre nos

1. Voyez l'exposition détaillée de ce système, 1re série, t. III, leç. IIe et leç. IIIe.

facultés et la sensation il y a un véritable abîme.

En effet, pour ne parler d'abord que de l'entendement, les facultés qui s'y rapportent ne peuvent venir de la sensation qu'autant que l'attention elle-même en dériverait. La sensation, dit M. Laromiguière, est passive, l'attention est active; l'attention ne vient donc pas de la sensation : le principe passif n'est pas la raison du principe actif; l'activité et la passivité sont deux faits que l'on ne peut confondre.

Si l'attention ne vient pas de la sensation, si elle est son principe à elle-même, elle échappe à toute définition. En effet, la définition d'une idée n'est possible qu'autant qu'on a une idée antérieure, de laquelle dérive celle qu'on se propose de définir : d'où il suit que l'idée fondamentale d'une science ne peut jamais être définie; car l'idée fondamentale d'une science en est l'idée première, et par conséquent une idée qui n'en a pas d'antérieure. L'activité ne se définira donc pas : elle ne se démontrera pas non plus; car elle est un fait, et les faits n'empruntent pas leur évidence de celle du raisonnement : ils ont une évidence qui leur est propre. Seulement M. Laromiguière en appelle au témoignage des langues : « Partout, « dit-il, on *voit* et l'on *regarde;* on *entend* et l'on « *écoute;* on *sent* et l'on *flaire;* on *goûte* et l'on *sa-* « *voure;* on reçoit l'impression mécanique des corps, et « on les remue. Tout le genre humain sait donc, et ne « peut pas ne pas savoir, qu'il y a une différence entre « voir et regarder, entre écouter et entendre : il sait, en « d'autres termes, que nous sommes tantôt passifs et « tantôt actifs; que l'âme est tour à tour passive et ac- « tive. » (Tome Ier, quatrième leçon, p. 92.)

Si cette distinction est fondée, et nous la croyons incontestable, il en résulte que le système entier de l'entendement repose, en dernière analyse, non sur la sensation, mais sur l'attention, sur l'activité de l'âme; tandis que la faculté de sentir, que M. Laromiguière propose d'appeler *capacité de sentir*, pour mieux marquer sa passivité, n'est que l'occasion de l'exercice de l'activité intellectuelle, lui fournit des matériaux, mais ne la constitue pas.

La même différence essentielle, établie entre la sensation et l'attention, relativement à l'intelligence, M. Laromiguière la retrouve entre le malaise et l'inquiétude, entre le besoin et le désir, relativement à la volonté. Le malaise est un sentiment ou une sensation passive; l'inquiétude est le passage du repos à l'action : « Pour que « l'inquiétude fût la même chose que le malaise, ou une « transformation du malaise, il faudrait que le repos pût « se transformer en mouvement. » (Tome Ier, cinquième leçon, page 138.) L'inquiétude déterminée, portée sur un objet particulier, c'est le désir; le désir, et non pas le besoin, phénomène passif comme le malaise, est donc le véritable principe, le principe actif des facultés de la volonté. Le malaise et le besoin sont bien l'occasion du désir, mais ils n'en sont pas la raison; car la raison d'un fait ne peut être trouvée que dans un fait similaire ou analogue, et le désir et le malaise sont entièrement dissemblables, selon M. Laromiguière.

Ainsi, pour la volonté comme pour l'entendement, l'activité est le vrai point de départ de toutes les facultés humaines, et la pensée, qui comprend l'entendement et la volonté, repose tout entière sur l'activité, c'est-à-dire

sur l'attention. L'attention est le principe de M. Laromiguière, comme la sensation est celui de Condillac. La différence qui les sépare est donc grave, comme nous l'avions annoncé, puisque c'est celle de la passivité à l'activité.

Quant à la ressemblance qui rapproche encore des théories opposées l'une à l'autre dans leur fondement, elle est délicate, et plus difficile à exposer et à saisir. M. Laromiguière n'admet pas, comme Condillac, que l'attention vienne de la sensation : mais, aussitôt qu'il est arrivé à l'attention par d'autres chemins que Condillac, il rentre dans les voies de ce dernier, et, comme lui, il déduit de l'attention toutes les facultés de l'entendement, et du désir toutes celles de la volonté. Il y a bien encore quelques légères différences dans l'arrangement et dans le langage; il n'y en a point dans l'analyse des faits et dans leur déduction. Or, nous pensons que M. Laromiguière est plus heureux dans les différences que dans les ressemblances. A peu près d'accord avec lui sur les points qui lui appartiennent en propre, nous avouons franchement que nous nous en séparons entièrement pour la partie qui se rapproche davantage de Condillac. Une exposition fidèle et détaillée de cette partie de la doctrine contenue dans les *Leçons de philosophie* doit en précéder la critique; il faut montrer comment le savant professeur analyse les facultés de l'entendement et de la volonté, comment il les enchaîne entre elles, afin de prouver que son analyse n'est pas toujours exacte, et que la chaîne de ses déductions se rompt dans plusieurs endroits.

Le système des facultés de l'âme commence, selon

M. Laromiguière, non pas à la sensation, mais à l'attention, la première de nos facultés actives. L'attention, dans son double développement, produit successivement toutes les facultés, et celles dont se compose l'entendement, et celles dont se compose la volonté. Les facultés de l'entendement sont diverses, mais on peut les réduire à trois : d'abord l'attention, la faculté fondamentale; puis la comparaison, puis enfin le raisonnement. Dans ces trois facultés rentrent toutes les autres facultés intellectuelles. Le jugement est ou la comparaison elle-même, ou un produit de la comparaison ; la mémoire n'est encore qu'un produit de l'attention, ou ce qui reste d'une sensation qui nous a vivement affectés ; la réflexion, se composant de raisonnements, de comparaisons et d'actes d'attention, n'est pas une faculté distincte de ces facultés ; l'imagination n'est que la réflexion, lorsqu'elle combine des images ; enfin, l'entendement est la réunion des trois facultés élémentaires et des autres facultés composées qui leur servent de cortége. Or, la réunion de plusieurs facultés n'est pas une faculté réelle; ce n'est qu'une faculté nominale, un signe sans valeur propre et sans réalité. Il n'y a de réel que les trois facultés élémentaires : je dis élémentaires, parce que, dans leur développement, elles engendrent d'autres facultés ; mais, dans le vrai, il n'y a de faculté élémentaire, selon M. Laromiguière, que l'attention. En effet, la comparaison n'est que l'attention, l'attention double, l'attention donnée à deux objets, de manière à discerner leurs rapports ; sans attention, point de comparaison possible; et sans comparaison, point de raisonnement, car le raisonnement n'est qu'une double comparaison ; il naît de

la comparaison, comme la comparaison naît de l'attention : l'entendement est donc tout entier dans l'attention.

Quant à la volonté, son point de départ, ou sa faculté élémentaire, est le désir, comme l'attention est le point de départ, la faculté élémentaire de l'entendement. Le désir engendre, comme l'attention, deux autres facultés, ni plus ni moins, la préférence et la liberté. La préférence est au désir ce que la comparaison est à l'attention, et la liberté est à la préférence ce que la raison est à la comparaison. Comme les facultés élémentaires de l'entendement donnent successivement naissance à des facultés secondaires qui interviennent dans leur exercice, de même les trois facultés élémentaires de la volonté, le désir, la préférence et la liberté, engendrent successivement diverses facultés secondaires telles que le repentir et la délibération. Le repentir naît à la suite de la préférence : il n'entre pas dans les facultés intellectuelles de M. Laromiguière, quoiqu'il soit une faculté selon Condillac. Mais, selon M. Laromiguière, le repentir appartient à la sensibilité; la délibération suit la préférence et précède la liberté : on peut d'abord préférer sans avoir délibéré; mais si l'acte de préférence a été suivi de repentir, on ne préfère plus de nouveau sans délibérer ; or, la préférence après délibération, c'est la préférence libre, la liberté. Désir, préférence, liberté, voilà les trois facultés réelles; leur réunion est la volonté; mais, comme la réunion de plusieurs facultés n'est point une faculté réelle, la volonté n'est point une faculté propre, mais une faculté nominale, un signe, ainsi que l'entendement, et rien de plus.

En résumé, il y a donc ici six facultés réelles et deux

facultés nominales : or, ces deux facultés nominales, l'entendement et la volonté, se réunissent dans la pensée. La pensée, réunion de facultés, n'est pas une faculté, ce n'est pas même un signe représentatif de signes, puisque la volonté et l'entendement, dont la pensée est le signe, ne sont pas des facultés réelles, mais des signes ou appellations collectives de facultés. Par ces expressions, *entendement* et *volonté*, il ne faut donc entendre réellement autre chose que l'attention, la comparaison, le raisonnement, d'un côté, et, de l'autre, le désir, la préférence et la liberté ; facultés réelles, qui se développent dans deux sphères différentes, mais dans le même rapport, et sans que l'un ou l'autre de ces deux ordres de facultés dépasse l'autre dans son développement ou reste en deçà. Le développement de l'attention se fait de trois façons différentes, qui se reproduisent fidèlement dans le développement du désir. Le parallélisme est parfait ; mais le comble de l'art était, non-seulement d'établir ces deux lignes parallèles, mais de les faire se toucher dans un point, et même de manière à établir entre elles mieux qu'un rapport de coïncidence, un rapport de génération : or, n'est-ce pas établir un rapport de génération entre l'entendement et la volonté, que de tirer toutes les facultés de la volonté du désir, lequel, selon Condillac et M. Laromiguière, *est la direction de toutes les facultés de l'entendement vers un objet dont on a besoin?* (Tome Ier, 4e leçon, p. 104.) Tant que le besoin ne se mêle point à l'action de nos facultés, ces facultés, à savoir, l'attention, la comparaison, le raisonnement, ne s'exercent pas moins ; mais que le besoin intervienne, les trois facultés se réunissent dans une direction com-

mune; voilà le désir. Mais, comme, selon M. Laromiguière lui-même, le besoin n'est pas une faculté, mais un simple phénomène sensible, entièrement étranger à l'activité, il s'ensuit que l'activité et les facultés qui en dérivent restent ce qu'elles sont, quand même le besoin n'intervient pas dans leur exercice; de sorte que le désir n'est qu'un mode de l'activité, l'activité concentrée sur un objet dont il se trouve que la sensibilité a besoin, circonstance tout à fait accidentelle. Au fond, le désir est donc l'activité elle-même; seulement l'activité ne s'exercerait pas comme elle le fait dans le désir, si le besoin n'intervenait, non comme fondement et comme principe, mais comme une simple condition préalable. L'activité, c'est-à-dire l'attention, est le vrai principe du désir, puisqu'elle est le principe des facultés intellectuelles, dont le désir n'est que la concentration. Ainsi l'attention est le principe unique, non-seulement de l'entendement, mais aussi de la volonté, et par conséquent de la pensée tout entière, c'est-à-dire de l'homme. Voilà qui achève le système de M. Laromiguière : jusqu'ici ce système était double, maintenant il est vraiment un, et le parallélisme se résout dans l'unité absolue. Opposé d'ailleurs à Condillac, puisqu'il fonde toute sa doctrine sur l'attention, essentiellement distincte de la sensation, M. Laromiguière s'en rapproche, en ce qu'il tend également à ramener toutes les facultés à l'unité. L'unité de nos deux auteurs ne se ressemble guère, mais enfin c'est toujours de l'unité. Cette ressemblance dans l'application, nous l'avions signalée dans la méthode; et cette ressemblance est fondamentale. Seulement il faut reconnaître que l'unité de M. Laromiguière est plus savante que celle de son devan-

cier, et ses combinaisons plus systématiques. Condillac, en tirant de la sensation, comme élément unique, toutes les facultés humaines, se contente de les séparer en deux classes, celles qui se rapportent à l'entendement et celles qui se rapportent à la volonté, et de marquer dans chacune de ces classes le mode successif de leur développement. Il les énumère toutes; mais ni dans chaque classe il ne détermine quelles sont les facultés principales, ni dans les deux classes il ne montre le rapport plus ou moins intime des facultés correspondantes. M. Laromiguière, en partant de l'attention comme élément unique, ne se contente pas d'engendrer successivement toutes nos facultés intellectuelles ou morales; il détermine avec précision le nombre exact et le mode de génération progressive des diverses facultés élémentaires de chaque classe. Il n'y a que trois facultés pour chacune d'elles. La volonté n'en contient pas plus que l'entendement, ni l'entendement que la volonté; le rapport de génération qui unit les facultés de la première série, unit également toutes celles de la seconde. Partout identité de nombre, partout identité de développement. La simplicité de Condillac disparaît devant celle-là; sa régularité est le chaos devant celle de M. Laromiguière. En effet, quoi de plus simple et de plus régulier qu'un tel système? Figurez-vous d'abord trois facultés, dont la seconde sort de la première, dont la troisième sort de la seconde exactement de la même manière : voilà l'entendement. Figurez-vous ensuite trois nouvelles facultés parallèles, dont la première sort des trois premières réunies, comme la dernière de ces trois autres sortait des deux précédentes; de telle sorte que cette première faculté, le désir, dans ses

deux transformations progressives, produit la préférence, puis la liberté, comme on avait vu sortir de l'attention la comparaison, puis le raisonnement : telle est la volonté. La volonté et l'entendement sont deux signes distincts à la fois et correspondants, qui résument leurs facultés respectives, et se résument elles-mêmes dans un signe plus général, la pensée. Ici les réalités et les signes, les idées individuelles et les idées abstraites, se prêtent un mutuel appui, et présentent à l'œil charmé l'aspect et le jeu du plus heureux mécanisme. Je le demande, est-il un objet de la nature et de l'art qui se compose et se recompose, se démonte et se remonte avec plus de souplesse et de grâce, et dont on suive les mouvements avec plus de facilité que l'homme de M. Laromiguière? Est-il un édifice dont toutes les divisions, les compartiments et les dessins soient plus symétriquement ordonnés, où les moindres détails soient arrêtés avec une précision plus subtile, une élégance plus scrupuleuse?

Nous l'avouons, cet ordre si parfait et si achevé, s'il ne rappelle pas la grande manière des artistes de l'antiquité, semble reproduire encore moins les procédés de la nature, qui ne marche point avec tant de précaution, et ne fait rien de si minutieusement compassé. *A priori*, dans les arrangements métaphysiques de M. Laromiguière, il est bien difficile de ne pas redouter quelque chose d'artificiel. Quoi! la nature nous a donné trois facultés de l'entendement, et non pas deux, et non pas quatre! et il s'est trouvé qu'elle a fait la même chose pour la volonté; et encore, que ces deux ordres de facultés se forment et se combinent avec une aussi rigoureuse identité! En vérité, la nature a traité l'homme bien favora-

blement pour la métaphysique. Il semble qu'elle l'ait fait ainsi tout exprès pour qu'on pût l'analyser et l'expliquer d'une manière si simple et si nette à l'attention la plus superficielle, qu'en dépit d'elle, elle ne pût pas ne pas le comprendre. Tant que la nature ne sera pas plus riche, la science humaine ne sera pas bien difficile. Malheureusement, ou heureusement pour nous, il n'en est point ainsi; et quand l'excessive simplicité du système de M. Laromiguière ne nous défendrait pas elle-même de ses propres séductions, un examen attentif et l'expérience nous démontreraient que le système du savant professeur est purement artificiel, qu'il ne répond point aux choses, qu'il réunit ce qu'il faudrait séparer, et que, sur plusieurs points importants, les faits dérangent sa belle harmonie, son élégante et facile structure.

Nous examinerons d'abord l'entendement et ses facultés, lesquelles, selon M. Laromiguière, sont au nombre de trois : l'attention, la comparaison, le raisonnement.

Plus nous y réfléchissons, moins il nous est facile de comprendre comment l'intelligence humaine se trouve renfermée tout entière dans ces trois facultés. Il ne nous paraît pas vrai de dire que l'entendement ne soit qu'un mot, un pur signe, et que la véritable réalité se trouve dans l'attention, la comparaison et le raisonnement. Être attentif est sans doute une condition pour comprendre; il faut comparer pour pouvoir juger, et l'opération du raisonnement amène sous les yeux de l'esprit des vérités cachées sous d'autres vérités : mais ces nouvelles vérités, si c'est le raisonnement qui permet à l'esprit de les apercevoir, ce n'est pas le raisonnement qui les aperçoit;

raisonner est une chose; saisir et comprendre les vérités de raisonnement est une autre chose. L'affirmation irrésistible, la compréhension vive et absolue que deux idées se conviennent, est une opération tout autre que celle du rapprochement de ces deux idées, que souvent on rapproche très-laborieusement, sans pouvoir en surprendre le rapport. L'attention la plus ferme, la plus soutenue, n'est point cette lumière qui nous révèle la vérité à la recherche de laquelle nous appliquons notre attention. Au fond, l'attention n'est qu'un acte de volonté; nul n'est attentif qui ne veut l'être; mais ne comprend pas qui veut comprendre, et l'attention ne contient pas plus l'intelligence que la sensibilité elle-même ne contient l'attention[1]. Ainsi, pour expliquer ma pensée par un exemple vulgaire, avoir les yeux ouverts devant un livre de mathématiques, percevoir l'impression des caractères, être affecté de toutes les sensations qui sortent de la présence de ce livre, est une condition et même une condition préliminaire indispensable pour que l'esprit puisse découvrir le sens intellectuel et mathématique qui y est contenu. De plus, il est nécessaire que l'activité volontaire, profondément distincte de la sensibilité, s'y ajoute, et se dirige sur les pages placées sous nos yeux; il faut que l'attention, vigilante et sévère, écarte les sensations diverses, les images, les idées, toutes les distractions qui peuvent s'interposer entre l'esprit et le livre; aussitôt que l'œil cesse de voir et que l'attention défaille, l'esprit s'arrête et cesse de comprendre. Sentir et vouloir

1. Sur la différence de l'attention et de la faculté de connaître, voyez 1re série, t. III, p. 116.

sont donc nécessaires pour comprendre ; mais, tout en reconnaissant la nécessité de la deuxième condition comme de la première, il ne faut pas croire que la volonté soit autre chose que la condition de l'intelligence, et qu'elle en soit le principe ; ce serait une confusion, trop ordinaire il est vrai, mais très-peu philosophique. Le fait de la perception de la vérité se cache sous les faits plus apparents de la sensation et de la volition, et se dérobe d'autant plus facilement à la conscience qu'il lui est plus intime : mais ce fait n'est pas moins réel ; il contient même la partie la plus élevée de la nature humaine. L'entendement est une faculté spéciale qui n'a son principe qu'en elle-même, tout comme la volonté et la sensibilité. Juger du vrai ou du faux, juger du bien ou du mal, sont des actes qui n'ont rien à démêler avec ceux du vouloir, bien qu'un être volontaire et libre puisse seul les porter. Je veux ou je ne veux pas, je donne mon attention ou je ne la donne pas ; ici tout est en ma puissance, et rien n'arrive que ce qui me plaît : mais il n'en est pas ainsi du jugement. Sans doute je puis juger ou ne pas juger, en ce sens que je puis satisfaire ou ne pas satisfaire à la condition fondamentale de tout jugement, l'attention. Mais aussitôt que cette condition est accomplie, alors paraît un fait différent du premier, et dont les caractères sont tout à fait opposés : le premier est libre, le second ne l'est pas. Ce second fait, indécomposable et simple, est la perception de la vérité ; perception irrésistible, à laquelle nul homme ne peut se soustraire, et dont la lumière le frappe et l'éclaire nécessairement, lorsque librement d'abord il s'est mis en état de l'aper-

cevoir. Ainsi, pour rappeler l'exemple déjà employé, tout homme est libre d'étudier ou de ne pas étudier l'arithmétique, c'est-à-dire de diriger ou de ne point diriger son attention sur cette matière ; les uns le font, les autres ne le font pas, tous peuvent le faire : mais aussitôt que l'on a dirigé son attention de ce côté, et qu'on a étudié suffisamment, alors il est certain que l'on aperçoit les divers rapports des nombres ; on ne fait pas ces rapports, car alors ces rapports pourraient changer au gré de notre volonté qui les aurait faits ; par conséquent la volonté n'intervient point dans leur perception : on ne les fait pas, disons-nous, on ne les constitue pas, on les aperçoit. Qui donc les aperçoit? ce n'est aucune des facultés de l'entendement de M. Laromiguière ; ce n'est pas le raisonnement, puisque ce n'est pas la comparaison ; ce n'est pas la comparaison, puisque ce n'est pas l'attention ; ce n'est pas l'attention, puisque ce n'est pas la volonté ; encore une fois qu'est-ce donc? Quelque chose qui a échappé à l'analyse de M. Laromiguière et de bien d'autres métaphysiciens [1] ; quelque chose qui diffère autant de la volonté qu'elle-même diffère de la sensibilité ; qui tient intimement à la personnalité, mais qui s'en distingue ; qui gouverne l'homme, et que l'homme ne gouverne pas ; une faculté enfin à laquelle on peut donner tous les noms que l'on voudra, pourvu qu'on la conserve et qu'on la décrive fidèlement : l'intelligence, la raison, l'esprit, l'entendement.

Si l'attention ne suffit pas pour expliquer l'entendement, il est facile de montrer en peu de mots que le désir

1. Par exemple, M. Maine de Biran, voyez plus bas, p. 313.

ne suffit pas davantage pour expliquer la volonté [1], et nous sommes forcés de reconnaître dans la seconde partie de la théorie des facultés de l'âme d'aussi graves malentendus que dans la première. Les facultés de l'entendement, tel que le conçoit et le décrit M. Laromiguière, appartiennent plus à la volonté qu'à l'entendement, puisqu'elles reposent sur l'attention, laquelle est très-certainement une faculté volontaire. Or, chose extraordinaire, quand l'attention, c'est-à-dire la volonté, développée en comparaison et en raisonnement, se concentre sur un objet correspondant à nos besoins, M. Laromiguière prétend qu'elle devient le désir : la métamorphose est impossible ; aucune transformation ne peut convertir l'attention en désir, à moins que cette attention ne soit celle de Condillac, c'est-à-dire involontaire et passive. Dans ce cas, la transformation est très-facile ; rien n'est plus aisé que de convertir le passif en passif ; mais l'attention de M. Laromiguière est une faculté qui n'a rien de passif, une force dont nous disposons à notre gré, une puissance volontaire. Or, comment convertir une force, une puissance, une faculté, la volonté enfin, dans le désir, phénomène purement passif? En présence de tel ou tel objet correspondant à mes besoins, il se produit en moi le phénomène du désir; ce n'est pas moi qui le produit; il se manifeste par des mouvements souvent même physiques, que la sensibilité, l'organisation et la fatalité déterminent. Il ne dépend pas de moi de désirer ou de ne pas désirer ce dont j'ai besoin, ce qui m'agrée. Je puis bien prendre toutes les précautions nécessaires pour que le désir ne

1. Sur la différence de la volonté et du désir, voyez 1re série, t. II leç. XVIIIe, p. 251 ; t. III, leç. IIIe, p. 116 ; t. IV, leç. XXIIIe, p. 566.

s'élève pas dans mon âme ; je puis bien fuir toutes les occasions qui l'exciteraient : quand il est né, je puis bien le combattre ; car ma volonté, qui est distincte du désir, peut lui résister : mais quand le désir naît, et même quand il meurt, je ne puis ni l'étouffer, ni le ranimer ; il m'assaille ou il m'échappe malgré moi. Voilà pourquoi Condillac tire le désir du besoin. Sans doute il a tort de faire sortir nos facultés morales du désir : mais il a raison de tirer le désir du besoin, qui s'engendre facilement de la sensation, principe de tout système. Mais comment M. Laromiguière, qui veut échapper à la sensation, qui, pour cela, retranche le besoin du nombre des facultés morales, y conserve-t-il le désir, qui se trouve là isolé et flottant entre des facultés morales qu'il n'engendre pas et des facultés intellectuelles dont il ne dérive point, de sorte qu'il n'appartient ni aux unes ni aux autres, et que le système est frappé à la fois du double vice de faire sortir le désir des facultés intellectuelles volontaires qui lui sont entièrement étrangères, et de tirer du désir la préférence et la liberté qui lui sont aussi opposées qu'au besoin ? car le désir et le besoin sont frères ; ils naissent tous deux de la sensation. Ici se fait sentir, plus explicitement que partout ailleurs, l'empire que Condillac retient sur son disciple. C'est en effet dans Condillac qu'il faut chercher le mode de déduction par lequel M. Laromiguière tire la liberté et la préférence, phénomènes essentiellement actifs, du désir, phénomène passif.

Nous aurions encore quelques objections à présenter, sur lesquelles nous insisterons peu, parce qu'elles pourraient nous mener trop loin. Si la préférence est anté-

rieure à la liberté, et par conséquent à la volonté, elle n'est donc pas volontaire et libre. Qu'est-ce alors que la préférence de M. Laromiguière? Elle a bien l'air d'un désir exclusif, d'un besoin prédominant, c'est-à-dire d'un simple mouvement organique. De plus, M. Laromiguière réunit sous la dénomination générale de volonté le désir, la préférence et la liberté, comme il avait réuni sous la dénomination générale d'entendement les trois facultés d'attention, de comparaison et de raisonnement. Si M. Laromiguière n'attache pas plus de réalité à la volonté qu'à l'entendement, nous lui demanderons s'il est bien vrai qu'il n'y ait point dans l'âme humaine un fait réel et spécial de la volition. Nous conclurons, en ramenant cette idée générale, que la doctrine des *Leçons de philosophie* sur les facultés de l'âme appartient à la fois et à Condillac, dont elle reproduit en grande partie le système, et à M. Laromiguière qui, en plusieurs endroits, s'est frayé des sentiers nouveaux.

Ce caractère que nous venons de signaler dans la théorie des facultés de l'âme, nous le retrouvons dans le système des idées, c'est-à-dire dans les produits des facultés de l'âme auxquels le second volume de M. Laromiguière est consacré.

Sur cette importante théorie, la méthode philosophique semblait recommander deux choses : 1° de rechercher quelles sont les idées qui se trouvent réellement aujourd'hui dans l'entendement humain, quels caractères les rapprochent ou les séparent, et peuvent servir de base à une classification exacte et complète; 2° de déterminer leur origine et leur mode de génération. Ces deux points sont très-distincts, et leur ordre ne peut guère être

impunément interverti. Vouloir se placer d'abord aux sources primitives et mystérieuses d'où l'intelligence découle, et reconnaître d'un premier coup d'œil les canaux délicats à travers lesquels elle est arrivée à la forme et aux caractères qu'elle présente aujourd'hui, c'est vouloir débuter par une hypothèse dont les résultats systématiques ne reproduisent pas toujours la réalité. La marche opposée, qui part de la réalité telle qu'elle est actuellement, sauf à rechercher ensuite d'où elle vient, est moins ambitieuse, mais plus sûre ; elle est la seule qu'une saine philosophie puisse avouer[1].

Le vice fondamental de la méthode de Condillac est précisément d'avoir voulu enlever en quelque sorte l'origine et la génération des idées, avant d'en avoir donné une classification sévère ; et l'on reconnaît en général tous les élèves de cette école à l'importance excessive qu'ils attachent à la question de l'origine des idées. M. Laromiguière aussi s'y arrête particulièrement, et ses recherches à cet égard embrassent la plus grande partie des leçons que contient ce second volume.

Mais quelle que soit sa place légitime, quelles que soient les difficultés qui l'embarrassent, la question de l'origine des idées ne se résout-elle pas sans effort, ou, pour mieux dire, n'est-elle pas résolue d'avance dans le système de M. Laromiguière? Si nos idées sont les produits de nos facultés, et si nos facultés ne sont que l'activité elle-même s'exerçant sur des données sensibles, ne suit-il pas rigoureusement que les idées ne peuvent

1. Voyez plus haut, p. 144, et 1re série, t. Ier, p. 239 ; t. II, leç. IIe, p. 44 ; t. III, 1re leç., p. 46, IIe leç., p. 85 etc., et IIe série, t. III, leç. XVIe, etc.

être que le produit de l'activité ou de l'attention travaillant sur les matériaux que lui fournit la sensibilité; la sensibilité, disons-nous, et nulle autre source? La plus légère incertitude sur ce point énerverait et obscurcirait la théorie générale, et la mettrait en contradiction avec elle-même.

En effet, M. Laromiguière, lorsqu'il passe de la théorie des facultés de l'âme à celle des idées, établit que toutes nos idées dérivent du travail de nos facultés sur les données sensibles : mais tout à coup il revient sur ces expressions de *données sensibles*, *sensibilité*, *capacité de sentir*; et leur imposant une acception plus étendue que celle que la langue, l'usage, la théorie de Locke, de Condillac, et la sienne propre, leur accordent ordinairement, il métamorphose subitement la sensibilité, que jusque-là, sur la foi de ses propres explications, nous avions cru suffisamment connaître, en une sensibilité nouvelle, douée de propriétés extraordinaires, et comprenant des phénomènes que jusqu'alors on ne lui avait point attribués. La faculté de sentir reste toujours le fonds primitif et unique de toutes les idées, et nous ne pouvons savoir que parce que d'abord nous avons senti : mais il y a bien des manières de sentir; et c'est sur ces diverses manières de sentir que repose la théorie des idées.

Selon M. Laromiguière, il y a dans la sensibilité quatre modes, quatre éléments.

La première manière de sentir est produite par l'action des objets extérieurs (tome II, 2e leçon, page 58); voilà la sensation.

La deuxième manière de sentir est produite par l'action de nos facultés (tome II, page 65).

Quand nos facultés et l'attention qui est leur principe, s'appliquent à la sensation, elles produisent les idées sensibles; quand l'attention s'applique à la conscience d'elle-même et des facultés qu'elle engendre, elle acquiert les idées des facultés de l'âme.

Si M. Laromiguière eût ajouté que toutes les idées possibles ne sont que le développement et la combinaison de celles-là, savoir, les idées sensibles et les idées des opérations de l'âme, il aurait rencontré le système de Locke fondé sur la réflexion et la sensation, système que Condillac détruisit pour le simplifier, en réduisant la réflexion à un mode de la sensation; si dis-je, M. Laromiguière s'était arrêté à ce point, il eût été conséquent à l'idée générale de son système, dont le but avoué ne fut jamais que de rétablir l'activité de l'âme, et l'indépendance de nos facultés, confondues par Condillac avec la sensation : mais il ne s'arrête pas là ; et, s'écartant brusquement de Locke et de son propre système, il prétend que l'homme n'est point borné à ces deux sources de connaissances, insuffisantes pour expliquer toutes les idées. « D'où nous viendraient, dit-il (page 64), les idées de ressemblance, d'analogie, de cause et d'effet? aurions-nous les idées du bien et du mal moral? »

Voilà pourquoi il admet deux autres sources d'idées, c'est-à-dire deux nouveaux modes de sentir.

Lorsque nous avons plusieurs idées à la fois, il se produit en nous une manière de sentir particulière; nous sentons entre ces idées des ressemblances ou des différences, des rapports. On appelle cette manière de sentir qui nous est commune à tous, sentiment de rapport, ou *sentiment-rapport* (page 70). Quand l'attention

s'applique à ces sentiments de rapport, les démêle et les éclaircit, elle produit les idées de rapport.

Quant à la quatrième manière de sentir, nous laisserons à M. Laromiguière le soin de l'exposer lui-même.

« Il est une quatrième manière de sentir qui paraît différer des trois que nous venons de remarquer, plus encore que celles-ci ne diffèrent entre elles.

« Un homme d'honneur, je parle dans l'opinion ou dans les préjugés de l'Europe, un homme d'honneur se sent frappé ; jusque là c'est une sensation qu'il reçoit, et une idée sensible qui en résulte. Mais s'il vient à s'apercevoir qu'on a eu l'intention de le frapper, quel changement soudain ! le sang bouillonne dans ses veines ; la vie n'a plus de prix, il faut la sacrifier pour venger le plus ignominieux des outrages. Lorsque nous apercevons, ou seulement lorsque nous supposons une intention dans l'agent extérieur, aussitôt au *sentiment-sensation* qu'il produit sur nous, se joint un nouveau sentiment qui semble n'avoir rien de commun avec le sentiment-sensation ; aussi prend-il un autre nom : on l'appelle *sentiment moral*[1].

« Ici se montrent les idées du juste et de l'injuste, de l'honnête, les idées de générosité, de délicatesse, etc. »

En résumé, il y a quatre sentiments distincts les uns des autres, le sentiment moral, le sentiment-rapport, le sentiment-action des facultés de l'âme, et le sentiment-sensation, c'est-à-dire le sentiment des impressions perçues à l'occasion des objets extérieurs ; de là les idées de

1. Sur le *sentiment moral* et en général sur le rôle distinct du sentiment et de la raison en philosophie, voyez mon cours *passim*, et particulièrement, 1re série, t. IV, leç. XIIIe et XIVe, *Hutcheson*, etc.

sensation, les idées des facultés humaines, les idées de rapport, les idées morales ; de sorte que la source de toutes ces idées est le sentiment et non pas la sensation, et qu'il faut distinguer entre la sensibilité proprement dite, celle des sens, et une autre sensibilité entièrement distincte de la première, et qui contient, avec le sentiment-sensation, le sentiment de rapport, le sentiment moral, et le sentiment des facultés de l'âme. Ainsi ce ne serait pas assez d'avoir séparé l'activité de l'âme de la sensation. Il ne faudrait pas croire, avec ces deux éléments distincts, avoir expliqué tout l'homme ; il ne faudrait pas dire que « dans l'esprit humain tout peut se réduire à trois choses, aux sensations, au travail de l'esprit sur ces sensations, et aux idées ou connaissances résultant de ce travail (tome I, page 95). Il ne faudrait pas dire que : « Tel est l'ordre de développement de l'esprit humain :

« 1° Sensations, opérations ; premières idées, provenant des sensations et des opérations, et par conséquent idées sensibles.

« 2° Premières idées, ou idées sensibles ; nouveau travail, nouvelles idées.

« 3° Nouvelles idées, nouveau travail, nouvelles idées, et toujours de même, sans qu'on puisse assigner de bornes à ces développements de l'intelligence » (tome I, page 98).

Il faudrait intervertir cet ordre, et placer de niveau avec les sensations et le sentiment de l'activité, comme éléments nouveaux et essentiellement étrangers, le sentiment-rapport et le sentiment moral ; élargir la base du système, en multiplier les principes, en changer tout

l'aspect, sauf à en garder la phraséologie : c'est ce qu'a fait M. Laromiguière.

Les quatre manières de sentir constituent-elles quatre phénomènes essentiellement distincts? Oui, répond dans sa quatrième leçon M. Laromiguière. Alors pourquoi donc leur donner un nom commun? L'objection est très-simple; selon nous, elle est invincible. Dira-t-on que l'on voulait rapporter en général toutes les sources des connaissances humaines à la sensibilité, pour s'accorder, dans les formules générales, avec une théorie qui a longtemps régné, en donnant toutefois au mot de sensibilité une acception assez vaste pour y comprendre des faits importants que depuis quelques années l'opinion ramène dans les discussions philosophiques? C'est là une raison d'auteur, non de philosophe. La philosophie n'est pas un dictionnaire arbitraire. Toute confusion de choses distinctes est une violence faite aux choses, et par conséquent à la vérité; tout rapport chimérique doit être retranché de la science, toute analogie verbale renvoyée à la scholastique. Certainement il n'y a aucun rapport réel entre le sentiment-sensation, pour parler la langue de M. Laromiguière, le sentiment-rapport, le sentiment moral et celui de l'action de nos facultés. Être frappé par les impressions du dehors, jouir ou souffrir, est un phénomène qui n'a rien de commun avec celui de la volonté et des facultés dont elle est le principe. Maintenant en quoi les phénomènes sensibles et volontaires ressemblent-ils à ces jugements rationnels par lesquels nous affirmons le vrai ou le faux, le bien et le mal, et prononçons sur les rapports des choses et sur les rapports des hommes? L'opération de l'esprit qui juge est-elle celle qui veut?

est-elle la jouissance ou la souffrance? Qu'on le prouve, ou que l'on renonce à toute assimilation verbale. Au fond, ou le sentiment de rapport et le sentiment moral sont des modifications de la sensation, et dans ce cas ils peuvent et doivent porter le même nom, et alors le système de M. Laromiguière, que tout dérive de la sensibilité et de l'attention, est vraiment un système; ou le sentiment-rapport et le prétendu sentiment moral ne sont point des modifications de la sensation, et alors, en dépit de tous les abus de langage, l'attention, c'est-à-dire la volonté, et le mot abstrait, collectif et vague de sentiment et sensibilité n'expliquent point tous les phénomènes de l'intelligence. Or, d'un côté, M. Laromiguière prouve que le sentiment de rapport et le sentiment moral ne se ramènent pas aux deux autres phénomènes de la sensation et de l'attention, et par-là il renverse son système : de l'autre côté, après avoir séparé dans le fait, il confond dans le terme; après avoir distingué fortement le sentiment moral et le sentiment de rapport de la sensation et des opérations de nos facultés, il donne à tout cela une dénomination commune, réparant par l'identité fictive du mot des distinctions et des oppositions réelles, et relevant son système par un de ces arrangements de grammaire ingénieux et vains, qui consumèrent stérilement l'oiseuse activité des péripatéticiens du moyen âge, loin des choses et de la nature.

Sans doute, dans le langage ordinaire, les phénomènes les plus élevés de la raison sont appelés des sentiments. En effet, c'est une loi de la nature humaine, qu'à la suite des jugements les plus purs se manifestent, dans la sensibilité, des mouvements parallèles qui réfléchissent la rai-

son sous des formes passionnées. C'est la raison seule qui aperçoit le vrai, le bien et le beau d'une aperception pure, calme, absolue comme la beauté, la vertu et la vérité elles-mêmes ; mais en même temps, la sensibilité, qui enveloppe de toutes parts l'esprit humain, par un contre-coup plus ou moins énergique, entre en exercice et mêle ses phénomènes aux phénomènes intellectuels. La géométrie est vraie, et en même temps elle a ses jouissances pour Leibnitz et pour Descartes. La raison, en présence de telle ou telle action, prononce qu'elle est juste ou héroïque, avec autant d'assurance, avec autant de sang-froid que s'il s'agissait de vérités mathématiques ; mais la sensibilité ébranlée complique bientôt le phénomène rationnel de mouvements étrangers, qui souvent l'étouffent, toujours l'obscurcissent, et impriment au phénomène total leur forme particulière. De là l'expression unique et simple de sentiment employée pour représenter un fait complexe : mais le philosophe, dont le devoir est de séparer les faits, reconnaît aisément sous l'expression de sentiment, sentiment-rapport ou sentiment moral, le fait rationnel, qui précisément par sa pureté et sa simplicité trompe la conscience inattentive, et se cache en quelque sorte sous le fait sensible qui le surmonte, et le couvre de toute la vivacité et de toute l'énergie attachées à la passion. En effet, la raison nous échappe par son intimité même. Des jugements irrésistibles n'exigeant aucun effort, n'avertissent point de leur présence, s'accomplissent et passent inaperçus dans les profondeurs de l'âme. Il semble que l'homme ne puisse contempler la lumière qu'au dehors de lui-même, dans la clarté apparente de ces faits extérieurs que l'âme aper-

çoit d'autant plus aisément qu'ils lui sont plus étrangers, ou dans ces faits de conscience, libres et volontaires, qui se manifestent par l'effort même que l'âme fait pour les produire. La vraie lumière, la lumière intérieure luit dans les ténèbres et comme ensevelie dans l'abîme de notre être.

Il est encore une autre manière d'expliquer M. Laromiguière et la généralité de ce mot sentiment qui, comme nous l'avons vu, est philosophiquement inapplicable aux quatre phénomènes que M. Laromiguière appelle les quatre sources de toutes les idées. Ces phénomènes sont étrangers l'un à l'autre; par conséquent, ils appartiennent à des propriétés ou facultés différentes; et l'unité de faculté est une contradiction réelle avec l'essentielle diversité des résultats. Il y a donc réellement quatre facultés; ou si, comme le pense l'auteur de cet article, on peut ramener à une même faculté, la raison, et les jugements de rapport et les jugements moraux, il y aurait trois facultés primordiales : la sensibilité, siége de toutes les autres sensations; l'activité volontaire et libre, qui contient en elle l'attention, la comparaison, une partie de la réminiscence, etc.; enfin la raison qui juge du vrai et du faux, du bien et du mal, du laid et du beau. L'homme est l'union vivante de ces trois facultés. Mais si ces facultés sont essentiellement distinctes, elles ont toutes les trois cela de commun que l'homme en a conscience. Ce n'est point ici le lieu d'approfondir le phénomène singulier de la conscience; il suffit de le constater. Ce phénomène n'a aucune espèce de rapport originaire et essentiel avec la sensibilité; mais comme la conscience est rapide et fugitive, et comme, encore une fois, pour expri-

mer ce qui se passe en lui de plus profond et de plus pur, l'homme va chercher des appuis et des images dans cette sensibilité, où tout paraît si évident, il y puise entre autres métaphores celle qui assimile le fait de conscience à un fait sensible : de là l'expression de sentiment substituée à celle de conscience; et comme la conscience comprend tous les faits et les réfléchit tous, le sentiment, avec lequel on la confond, est érigé par là au rang de principe unique des connaissances humaines, quoique la conscience elle-même ne produise aucun fait, et qu'elle soit un témoin, et non pas un agent ou un juge.

Le principe de la théorie des idées de M. Laromiguière est donc la distinction de quatre éléments de connaissance, de quatre phénomènes primitifs et indépendants les uns des autres, et leur confusion sous une dénomination commune. Le vice du principe accompagne la théorie dans tous ses développements, engendre à chaque pas des équivoques et des malentendus sans nombre, et répand sur l'ensemble une confusion, une obscurité malheureuse. Il a suffi d'indiquer le vice à son origine; le suivre partout serait une tâche inutile et fatigante. Le bon sens tranche aisément les subtilités verbales; mais en voulant les résoudre en détail, la critique s'y enlace et s'y embarrasse elle-même.

Il est superflu d'ajouter que les réflexions un peu sévères que nous impose la vérité n'affaiblissent en rien les éloges sincères que nous nous sommes plu à donner à l'ouvrage de M. Laromiguière. Les difficultés mêmes dans lesquelles il est tombé témoignent d'autant plus son intention d'abandonner Condillac; et le peu de simplicité réelle cachée sous l'apparente simplicité de son système,

prouve les efforts qu'il a faits pour s'éloigner de la route battue. Il quitte Condillac, puisqu'il commence à parler du sentiment moral comme d'un phénomène réel et indécomposable; du sentiment de rapport et de l'activité comme de faits irréductibles à la sensation : là est le mérite de l'auteur. S'il eût été plus loin, s'il eût laissé la nomenclature de Condillac, comme il abandonnait ses idées; s'il eût fait des facultés différentes pour des phénomènes différents, et d'autres noms pour d'autres faits, il aurait été plus conséquent et plus neuf. Mais on ne brise pas tous ses antécédents à la fois; et, au sein des différences graves qui séparent M. Laromiguière de Condillac, il fallait bien que parût toujours le rapport secret, mais intime, qui rattache l'élève au maître [1].

1. Voyez dans les *Fragments littéraires* le discours prononcé aux funérailles de M. Laromiguière, le 14 août 1837.

HISTOIRE COMPARÉE

DES

SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE

PAR M. DE GÉRANDO.

(Deuxième édition, revue, corrigée et augmentée. Paris, 1823, 4 vol. in-8°).

— —

L'ouvrage que nous annonçons est une preuve, entre plusieurs autres, des changements et des progrès qui se sont opérés depuis vingt ans dans l'état de la philosophie parmi nous. A l'époque où l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* parut pour la première fois, dominait une doctrine qui, mesurant sur elle toutes les doctrines antérieures, ne leur laissait guère que l'honneur assez médiocre d'avoir approché plus ou moins d'elle, d'avoir entrevu et préparé plus ou moins ce dernier terme des progrès et de la sagesse de l'humanité. La philosophie de Condillac était alors comme le lit de Procuste, sur lequel le dogmatisme du jour étendait les plus nobles productions de l'esprit humain. Et comme on n'est pas très-curieux de connaître et d'étudier sérieusement ce qu'on dédaigne, et que tous les systèmes philosophiques, à commencer par celui de Platon et à finir par celui de Leibnitz, étaient bien peu de chose pour qui se trouvait

en possession du système de la sensation transformée, on était peu tenté de s'enfoncer dans les recherches épineuses de l'histoire, pour n'en tirer que des rêveries stériles : l'érudition philosophique était presque abandonnée. L'histoire comparée des systèmes de philosophie fut donc, en 1804, un ouvrage d'un genre nouveau, et qui se distinguait honorablement de toutes les productions d'alors par la nature même du sujet, l'étendue des recherches et la modération des jugements. Mais, tout en aimant à reconnaître le mérite de l'ouvrage de M. De Gérando, nous ne pouvons aller jusqu'à dire qu'il fût étranger au temps où il parut, et ne participât d'aucun de ses défauts. Vingt ans s'étant écoulés depuis cette époque, un autre livre était devenu nécessaire pour un autre temps; l'estimable écrivain le sentit lui-même; et une édition nouvelle de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* vient satisfaire les besoins nouveaux. Ce n'est pas à tort qu'elle s'annonce comme augmentée, revue et corrigée. En effet, la première édition se bornait à trois volumes; un volume et demi lui avait suffi pour embrasser l'exposition complète de toutes les tentatives de l'esprit humain, depuis les plus faibles commencements de la philosophie jusqu'à la fin du dix-huitième siècle; le reste de l'ouvrage était consacré à les juger. La seconde édition a déjà quatre volumes, et n'est pas même arrivée à la moitié de la tâche que toutes les deux s'étaient imposée : l'exposition des systèmes n'y va point encore jusqu'au renouvellement des lettres et de la philosophie dans l'Europe moderne. Platon, qui avait obtenu à grand'peine quelques pages de l'historien de 1804, est aujourd'hui examiné avec l'étendue et le soin

que réclame une pareille gloire. Les nouveaux platoniciens, mentionnés d'abord si légèrement, remplissent ici presque un volume. Les Pères de l'Église, dont plusieurs ont tant honoré la raison humaine, sont vengés d'un oubli injuste, et des recherches ingénieuses et savantes ont fécondé et animé jusqu'aux déserts de la scholastique. M. De Gérando paraît s'être convaincu qu'à toutes les époques de son existence l'humanité ne s'est jamais manqué à elle-même. Enfin, la manière de présenter et d'apprécier les systèmes et les hommes a beaucoup gagné en impartialité et en élévation, et un spiritualisme un peu vague encore a succédé au Condillacisme indécis de la première édition.

Après nous être plu à faire à l'éloge une part méritée, nous sera-t-il permis d'en faire une aussi à une critique bienveillante? Nous sera-t-il permis de regretter qu'au milieu des heureux changements qui distinguent si avantageusement cette seconde édition, et pour le fond et pour la forme, le plan primitif de l'ouvrage et la méthode générale de la première soient restés les mêmes? Ce plan consiste à diviser l'ouvrage en deux parties, destinées l'une à exposer les faits, l'autre à les apprécier, celle-ci toute narrative, celle-là dogmatique et systématique. L'auteur ne s'est pas lui-même dissimulé les inconvénients et les difficultés de cette division, la sécheresse à laquelle elle condamne chaque partie, si on traite sévèrement chaque partie dans le point de vue qui lui est propre, ou, pour peu que l'on fléchisse, comme il est presque inévitable, les répétitions et les doubles emplois que cette division entraîne. Nous avouerons qu'il nous eût paru plus naturel d'unir, avec tous les historiens de la

philosophie, ce qui ne peut être séparé que par une sorte de violence faite à l'intelligence humaine, qui observe et qui juge par des opérations distinctes sans doute mais simultanées. On ne divise point impunément l'expérience et la critique : isolées, elles languissent et deviennent stériles; elles ne sont fécondes que l'une par l'autre et l'une avec l'autre.

Nous avouerons qu'il nous est encore impossible d'approuver la méthode d'exposition que l'auteur a suivie, ou du moins qu'il s'est proposé de suivre. Justement frappé de la confusion qui règne trop souvent dans l'exposition d'un système entier, pour éclairer ses lecteurs et laisser dans l'esprit un résultat net et précis, l'auteur s'est empressé de prendre pour sujet de ses recherches une seule question, mais une question principale dont la solution influât puissamment sur celle des autres questions et dominât le système entier, de telle sorte que la manière de résoudre cette question fondamentale servît à caractériser successivement tous les systèmes, toutes les écoles, toutes les époques, à rendre compte de leurs différences et de leurs ressemblances, et à mesurer leur valeur relative; et comme la question qui occupe une époque, lui paraît toujours la question fondamentale, et qu'en 1804 on s'occupait surtout de l'origine et du principe des connaissances humaines, c'est cette question particulière que M. De Gérando a choisie pour la question fondamentale sur laquelle roule l'histoire entière de la philosophie. Assurément l'idée est ingénieuse, et en apparence elle simplifie l'histoire; mais nous doutons qu'en réalité elle tienne tout ce qu'elle promet. Sans rechercher ici s'il n'y a pas de question plus essentielle que celle du prin-

cipe des connaissances humaines, sans rechercher si une note de quelques lignes [1] détermine avec assez de précision ce qu'il faut entendre par le mot principe, ni si, en traduisant, comme le fait M. De Gérando dans cette note, le mot de *principe* en celui de *principes*, et celui-là en celui de *vérités premières*, la question ne change pas un peu de face et ne perd pas en s'étendant les avantages de simplicité qui la recommandaient d'abord; en écartant toutes ces considérations sur lesquelles il serait possible d'insister, nous doutons encore que le choix d'une seule question prise pour mesure unique de tous les systèmes, soit une bonne méthode historique, c'est-à-dire une méthode qui reproduise les systèmes tels qu'ils ont été réellement, et les représente sous les couleurs et avec le caractère qu'ils ont eus dans l'esprit de leurs auteurs, dans leur époque et dans la marche générale de l'humanité. La question choisie par l'historien, qu'elle soit fondamentale ou non en réalité, n'ayant pu paraître telle à tous les philosophes de tous les siècles, et n'occupant pas toujours le premier plan d'un système, si vous voulez absolument lui faire la place que vous lui avez attribuée de votre propre autorité, il faut nécessairement que vous dérangiez les proportions et l'ordonnance réelle de ce système, pour y substituer une ordonnance factice qui présente les idées, non sous le point de vue de l'auteur, mais sous celui de l'historien. Étendez cette substitution à un certain nombre de systèmes et d'époques, vous bouleversez l'histoire, vous en dénaturez la physionomie. Il n'est pas impossible qu'il en résulte quelque instruction philosophique, mais l'instruction historique

1. Tome Ier. *Introduction*, p. 18.

périt tout entière, si la vraie instruction historique, comme l'art véritable de l'historien, consiste dans l'intelligence approfondie du passé, tel qu'il a plu à la Providence de le faire. D'ailleurs cette décomposition et cette recomposition de l'histoire, cet arrangement artificiel là où règne un ordre admirable, cette espèce de gageure de la méthode contre la réalité, est si difficile à soutenir, pour peu qu'elle dure, qu'on pourrait assurer d'avance que la méthode la plus obstinée la perdra, et que la force toute-puissante de la vérité, faisant oublier à l'historien son plan primitif, l'entraînera à une exposition plus naturelle, plus franche et plus large.

C'est ce qui est arrivé à M. De Gérando. Après avoir établi très-méthodiquement que, sur chaque école, sur chaque système, il recherchera d'abord la solution proposée par ce système et par cette école à la question du principe des connaissances humaines, pour passer ensuite aux questions secondaires qui se rattachent à celle-là ; à peine a-t-il ainsi parcouru une faible partie de sa carrière, il oublie l'allure étroite et gênée qu'il s'était imposée, pour prendre celle que les choses lui donnent. Nous citerons comme exemple l'exposition de la doctrine de Zénon, au troisième volume, et celle de la doctrine de saint Augustin, au quatrième; tableaux si peu faits sur le modèle indiqué dans l'introduction, que nous oserions porter le défi à quiconque les verrait indépendamment du reste, de deviner par là le plan et la méthode générale de l'auteur. Il y a bien d'autres systèmes dans l'exposition desquels se retrouve la même inconséquence, où la question du principe des connaissances humaines est confondue avec les autres questions, et quelquefois même

négligée. Ces disparates sont très-fréquentes dans l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie;* et, en vérité, nous serions tentés d'en féliciter l'auteur et le public; car que l'on juge combien serait uniforme dans sa marche et fatigante dans son uniformité une histoire complète de la philosophie depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours, où l'historien, faisant comparaître devant lui tous les systèmes, les interrogerait comme du haut d'un tribunal, et, au lieu de les laisser parler eux-mêmes avec vérité et indépendance, leur ferait toujours et à tous la même question, dans les mêmes termes, et les contraindrait de ne répondre que sur celle-là. Nous ne craignons donc pas de conclure qu'en général la méthode adoptée par M. De Gérando est trop artificielle pour être bonne, qu'il est à peu près impossible de la suivre à la rigueur pendant longtemps, et que lui-même ne l'a pas suivie.

Au reste, ce défaut, assez grave selon nous, est un des liens qui rattachent encore la seconde édition de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* à la première, à l'époque où cette première édition parut, et à la philosophie de cette époque. La philosophie de Condillac, qui, dans la théorie, mutilait l'esprit humain pour l'expliquer plus aisément, devait, en histoire, mutiler les systèmes pour en rendre compte; elle ne pouvait pas plus accepter l'histoire tout entière qu'elle n'avait accepté l'esprit humain tout entier; tout système exclusif est condamné à être artificiel. Heureusement, depuis 1804, une philosophie plus libre a commencé à émanciper l'histoire, et fraie chaque jour la route à une représentation du passé plus complète à la fois, plus naïve et plus grande.

Depuis qu'on a rendu à l'âme humaine toutes ses facultés, elle est devenue ou deviendra capable d'entrer en rapport et de sympathiser avec tous les développements de l'âme humaine dans le cours des siècles, avec toutes les situations de l'humanité, avec tous les mouvements de l'histoire, soit philosophique, soit littéraire. La gloire de la véritable philosophie est d'accepter la nature humaine telle qu'elle est, et de la recueillir tout entière; celle de l'histoire est d'en reproduire les résultats, et tous les résultats, avec cette impartialité supérieure qui accompagne la force [1].

1. Voyez dans les *Fragments littéraires* le discours prononcé aux funérailles de M. de Gérando.

INTRODUCTION

AUX

ŒUVRES DE M. MAINE DE BIRAN.

Quelques mois après la mort de M. Maine de Biran, M. Lainé, l'ami le plus intime et l'exécuteur testamentaire de l'honorable défunt, voulut bien me charger de reconnaître et d'examiner tous les papiers déposés entre ses mains. Voici la note dans laquelle je consignai les résultats de ce scrupuleux inventaire :

« Dans un premier travail, qui a été fait chez M. Lainé par le secrétaire de M. de Biran et par moi, nous avons séparé tous les papiers placés sous nos yeux en trois classes : la première renfermant les écrits politiques de M. de Biran, c'est-à-dire les brouillons de discours prononcés à la tribune de la chambre des députés, des projets de rapport au conseil d'État, et des notes sur divers sujets d'administration et de politique ; la deuxième, ses écrits philosophiques ; la troisième, des cahiers de souvenirs.

« Tous les papiers de la seconde classe m'ayant été remis, un examen attentif m'a fait reconnaître les ouvrages suivants :

« 1º Le manuscrit du mémoire couronné par la classe des sciences morales et politiques de l'Institut de France

sur *l'Influence de l'habitude*, mémoire qui est imprimé.

« 2° Le manuscrit du mémoire couronné par la même classe sur *la Décomposition de la pensée*. Ce manuscrit, en assez bon état, compléterait aisément l'impression de ce mémoire qui avait été commencée, puis abandonnée.

« 3° Le manuscrit du Mémoire adressé à l'Académie de Berlin sur cette question : *Y a-t-il une aperception immédiate interne? en quoi diffère-t-elle de la sensation ?* Ce manuscrit est entier, et l'écriture assez belle; mais M. de Biran a couvert les marges d'additions difficiles à déchiffrer, et qui, s'étendant souvent jusque dans le texte, le défigurent. Si l'on voulait imprimer ce mémoire, il serait sage de négliger les remarques marginales, et de s'attacher au texte primitif, que l'on ferait bien de collationner sur une copie qu'il faudrait faire prendre à Berlin du manuscrit original, déposé probablement dans les archives de l'Académie.

« 4° Le manuscrit du mémoire couronné à l'Académie de Copenhague sur la question des *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Ce manuscrit est la minute de l'auteur, et il y en a une copie en assez mauvais état. Pour imprimer ce mémoire, il faudrait aussi se procurer une copie du manuscrit de Copenhague. L'ouvrage est long et de la plus grande importance.

« 5° Plusieurs petits écrits de dates différentes ; un discours inédit, tenu à l'Académie de Bergerac, sans date; quelques notes, également inédites, destinées à une société philosophique qui s'était formée en 1814 ; le brouillon de l'*Examen des leçons de M. Laromiguière;*

celui de l'article LEIBNITZ de la *Biographie universelle;* des extraits en français du premier volume de mon édition de Proclus, avec un certain nombre de feuilles tout à fait en désordre et sans suite.

« 6° Quelques morceaux qui ne sont point de M. de Biran, et qui lui auront été communiqués; rien d'important.

« 7° Le travail dont s'occupait M. de Biran, dans les dernières années de sa vie, était la refonte de ses deux mémoires de Berlin et de Copenhague, dans un ouvrage dont il reste deux longs fragments parfaitement copiés : l'un sous le titre de *Recherches sur une division des faits physiologiques et philosophiques*, morceau complet; l'autre sans titre, ne commençant qu'à la seizième page, mais appartenant évidemment au même ouvrage dont M. de Biran m'a souvent entretenu.

« 8° Un manuscrit intitulé : *Considérations sur les rapports du physique et du moral, pour servir à un cours sur l'aliénation mentale*, écrit composé à ma connaissance entre 1821 et 1822, divisé en deux parties avec une table des matières et un avant-propos; le tout fort bien copié et prêt pour l'impression. Cet ouvrage est, à mon sens, la meilleure pièce de l'auteur et la dernière expression de sa pensée. L'avant-propos très-bien fait contient une espèce d'histoire de ses travaux.

« Tel est le résultat de l'examen des papiers qui m'ont été remis par M. Lainé. Ces divers manuscrits pourraient et devraient servir à une édition complète des OEuvres philosophiques de M. de Biran. Voici quelles seraient mes idées à cet égard :

« Cette édition pourrait avoir quatre volumes; le pre-

mier contiendrait, avec une introduction sur la personne et les travaux de M. de Biran, les deux Mémoires couronnés à l'Institut de France, dont l'un a été imprimé en totalité, et l'autre aux trois quarts; le second volume, les deux Mémoires de Berlin et de Copenhague, tels qu'ils ont été composés d'abord; le troisième, les deux morceaux dont il a été parlé à l'article 7, comme fragments importants d'un tout inachevé; le quatrième, le traité des *Rapports du physique et du moral*, avec les meilleurs des petits écrits mentionnés dans l'article 5.

« S'il y avait quelque obstacle à cette édition complète, on pourrait au moins imprimer immédiatement le dernier ouvrage de M. de Biran, savoir : les *Considérations sur les rapports du moral et du physique*. Il est certain que l'intention de M. de Biran était de publier cet ouvrage le plus tôt possible; le manuscrit, comme je l'ai dit, est visiblement préparé pour l'impression; sa publication serait un véritable service rendu à la philosophie et une pierre d'attente au monument que méritent les travaux de M. de Biran. Paris, 15 août 1824. »

Ni l'une ni l'autre de ces deux propositions souvent renouvelées n'ayant été acceptée, je dus rendre les papiers qui m'avaient été confiés, excepté le manuscrit des *Rapports du physique et du moral* que M. Lainé voulut bien me permettre de garder, et qui me paraissait pouvoir suffire, à tout événement, avec l'*Examen des leçons de M. Laromiguière* et l'article sur LEIBNITZ, à sauver du naufrage la mémoire de M. de Biran. C'est cet écrit que je me hasarde à publier aujourd'hui. Je le considère comme le résumé de tous les ouvrages de l'auteur. Non-seulement il en renferme toutes les idées fondamentales,

mais il en reproduit même les meilleurs chapitres intégralement ou en abrégé. Il est dégagé de ces tâtonnements laborieux qui, dans les premiers mémoires, attestent la fermentation un peu confuse d'un esprit qui invente et l'embarras d'un penseur qui cherche sa route et ne l'a point trouvée. Ici M. de Biran, arrivé à son entier développement, pose son but plus nettement, et marche d'un pas plus ferme. C'est son dernier mot sur le sujet constant des méditations de toute sa vie. J'y ai joint l'*Examen des leçons de M. Laromiguière* et l'article LEIBNITZ, où la main d'un maître est si sensiblement empreinte, ainsi qu'une *Réponse* à des objections qui lui avaient été faites par notre savant ami M. Stapfer. Cette *Réponse* suppose une théorie parfaitement arrêtée. Je ne crains donc pas d'affirmer que ce volume renferme M. de Biran presque tout entier. Le voilà tel que je l'ai connu; et à défaut d'une édition complète de tous ses ouvrages, qui eût été si désirable, cette publication le présente à l'Europe philosophique à peu près tel qu'il aurait pu s'y présenter lui-même.

Puisque je lui sers d'introducteur, il me semble que je ne puis me dispenser de placer ici quelques mots qui aident le lecteur à s'orienter dans ce volume et dans une doctrine compliquée et obscure en apparence, et pourtant très-simple dans son principe et son caractère général.

Le premier mérite de cette doctrine est son incontestable originalité. De tous mes maîtres de France [1], M. de Biran, s'il n'est pas le plus grand peut-être, est assurément le plus original. M. Laromiguière, tout en modi-

1. Voyez plus haut, p. 71, la préface de la deuxième édition.

fiant Condillac sur quelques points, le continue. M. Royer-Collard vient de la philosophie écossaise qu'avec la rigueur et la puissance naturelle de sa raison il eût infailliblement surpassée, s'il eût suivi des travaux qui ne sont pas la moins solide partie de sa gloire. Pour moi, je viens à la fois et de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande. M. de Biran seul ne vient que de lui-même et de ses propres méditations.

Disciple de la philosophie de son temps, engagé dans la célèbre société d'Auteuil, produit par elle dans le monde et les affaires [1], après avoir débuté sous ces auspices par un succès brillant en philosophie, il s'en écarte peu à peu sans aucune influence étrangère; de jour en jour il s'en sépare davantage, et il arrive enfin à une doctrine diamétralement opposée à celle à laquelle il avait dû ses premiers succès.

En l'an VIII (1800), la classe des sciences morales et politiques de l'Institut où régnait l'école de Condillac, mit au concours, pour prix de philosophie, l'*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Maine de Biran traita ce sujet selon la doctrine qui dominait, mais avec une finesse d'observation qui déjà le caractérise. Son mémoire fut couronné en 1802. C'est le livre *de l'Habitude* qui fit à cette époque la réputation de l'auteur.

Voilà, ce me semble, un homme bien engagé dans un système et par l'amour-propre et par la reconnaissance.

1. Il fut nommé d'abord sous-préfet à Bergerac, dans le département de la Dordogne, son pays; puis membre du corps législatif, où il fit partie de la fameuse commission, que composaient avec lui MM. Lainé, Raynouard, Gallois et Flaugergues. Sous la restauration, il fut député et conseiller d'État. Il était correspondant de l'Institut de France et de l'Académie de Berlin.

Dans l'an XI (1803), la même classe proposa pour sujet de prix la question suivante : « Comment on doit décomposer la faculté de penser et quelles sont les facultés élémentaires qu'on doit y reconnaître? » Maine de Biran concourut encore. Les mêmes juges attendaient du même concurrent les mêmes principes. Loin de là, Maine de Biran fit à cette question une réponse qui trahissait une direction nouvelle.

Que s'était-il passé dans l'esprit du jeune lauréat? Quelle lumière lui était venue, et de quel côté de l'horizon philosophique? Elle n'avait pu lui venir ni de l'Écosse ni de l'Allemagne; il ne savait ni l'anglais ni l'allemand. Nul homme, nul écrit contemporain n'avait pu modifier sa pensée; elle s'était modifiée elle-même par sa propre sagacité. A force de méditer la doctrine du jour, le disciple de Cabanis et de Tracy avait fini par en entrevoir l'insuffisance, par sentir le besoin et reconnaître la réalité d'un élément essentiellement distinct de la sensation. C'était une sorte de défection; et ce qui honore singulièrement les juges et témoigne en eux d'un sincère amour de la vérité, c'est qu'ils couronnèrent en 1805 le nouveau Mémoire qui, sous les formes les plus polies, leur annonçait un adversaire. Ce fait m'a paru trop honorable à la philosophie pour ne pas être mentionné.

Le germe contenu dans ce mémoire, Maine de Biran a passé sa vie entière à le développer.

Dans ce Mémoire il n'y a qu'une seule idée, et Maine de Biran n'a jamais eu que celle-là. Cette idée, confuse encore et timidement avancée dans le Mémoire de 1805, il la reproduit déjà plus dégagée et plus précise dans le

Mémoire couronné en 1807 à l'Académie de Berlin[1], sur l'aperception immédiate interne, comme distincte de la sensation; il la reproduit, de plus en plus nette et vive, dans le Mémoire couronné plus tard à l'Académie de Copenhague, sur les rapports du physique et du moral. Depuis, tous ses écrits n'ont été que des remaniements de ces trois Mémoires. Quelle est donc l'idée qui a suffi à toute cette vie, à tout une destinée philosophique?

Cette idée n'est pas autre chose que la réintégration de l'élément actif avec le cortége entier de ses conséquences.

La philosophie régnante engendrait successivement toutes nos facultés, comme toutes nos idées, de la sensation, qu'elle expliquait par l'excitation du cerveau produite par les impressions faites sur les organes. L'homme n'était plus qu'un résultat de l'organisation, et toute la science de l'homme un appendice de la physiologie. Maine de Biran a successivement démontré que ce n'était là qu'un amas d'hypothèses, et qu'en revenant à l'observation et à l'expérience, on trouvait parmi les faits réels qui doivent composer une vraie science de l'homme, un fait tout aussi réel que les autres, qui se mêle sans doute à la sensation, mais qui n'est point explicable par elle, qui a des conditions organiques, mais qui est distinct et

1. A parler rigoureusement, le Mémoire de M. de Biran eut seulement l'accessit; mais l'Académie exprima ses regrets que, le Mémoire qui lui avait été envoyé étant anonyme, cette circonstance l'empêchât d'accorder un prix à l'auteur. Le prix fut décerné à M. Suabedissen, qui depuis s'est fait connaître honorablement en philosophie Voyez les Mémoires de l'Académie de Berlin, 1804-1811, p. 8. L'année où le prix fut décerné est 1807 et non pas 1809, comme le dit M. de Biran dans sa préface, page 5.

même indépendant de l'organisme, à savoir, l'activité; et cette activité, il l'a discernée de tout ce qui n'est pas elle; il a remonté à sa source; il l'a suivie dans tous ses développements; il lui a restitué son rang dans la vie intellectuelle; et de cet ensemble d'idées et de vues est sortie une théorie plus ou moins étendue, mais profonde, très-vraie en elle-même, indestructible dans ses bases, et qu'une philosophie complète doit recueillir et mettre à sa place.

Voici la série des vérités expérimentales dans lesquelles on peut renfermer cette théorie. Je suis forcé d'exprimer ici ces vérités dépouillées des observations qui les expliquent, et que l'on trouve abondamment dans les écrits de M. de Biran :

1° La vraie activité est dans la volonté;

2° La volonté c'est la personnalité et toute la personnalité, le moi lui-même;

3° Vouloir c'est causer, et le moi est la première cause qui nous est donnée.

Ces trois points sont le fond de la théorie de M. de Biran; ils sont contenus dans un seul et même fait, que chacun de nous peut répéter à tous les instants, l'effort musculaire.

Dans tout effort musculaire il y a : 1° une sensation musculaire plus ou moins vive, agréable ou pénible; 2° l'effort qui la produit. La sensation musculaire ne vient pas seulement à la suite de l'effort; la conscience atteste qu'elle est produite par l'effort, et que le rapport qui les lie n'est pas un rapport de simple succession, mais un rapport de la cause à l'effet. Et il n'y a besoin ici ni du raisonnement, ni même du langage : pour aperce-

voir l'effort musculaire, il suffit de le produire. Nous pouvons bien ignorer comment l'effort produit la sensation, mais nous ne pouvons pas douter qu'il ne la produise ; et quand même nous saurions comment il la produit, nous ne saurions pas avec plus de certitude qu'il la produit : notre conviction n'en serait pas même augmentée. Mais nul ne fait effort qui ne veut le faire, et il n'y a pas d'effort involontaire. La volonté est donc le fond de l'effort, et la cause est ici une cause volontaire. D'autre part, c'est nous qui faisons l'effort ; nous nous l'imputons certainement à nous-mêmes, et la volonté qui en est la cause est notre volonté propre. La personne, la volonté, la cause, sont donc identiques entre elles. Le moi nous est donné dans la cause et la cause dans le vouloir. Otez le vouloir, c'est-à-dire l'effort, il n'y a plus rien, et le fait entier disparaît.

Ce fait, profondément étudié et amené à une évidence irrésistible, est le principe de la théorie de M. de Biran. Cette théorie éclaire de toutes parts et la philosophie et l'histoire de la philosophie.

D'abord, sans sortir du fait même de l'effort musculaire, déjà on y puise de vives lumières. Le moi y étant sous le type de la volonté, et la liberté étant le caractère même de la volonté, la liberté du moi est identique à son existence et immédiatement aperçue par la conscience. La voilà donc placée au-dessus de tous les sophismes, puisqu'elle est soustraite au raisonnement.

Il en est de même de la spiritualité du moi. Au lieu de tant de raisonnements qui ne valent guère mieux pour que contre, la spiritualité du moi nous apparaît ici dans son unité et son identité, unité et identité qui sont encore des aperceptions immédiates de conscience. Dans la

continuité de l'effort, le moi se sent toujours vouloir et toujours agir ; et il se sent la même volonté et la même cause, alors même que les effets voulus et produits varient. Ce moi identique et un, distinct de ses effets variables, ne tombe ni sous le sens ni sous l'imagination ; il s'aperçoit lui-même directement dans la continuité de son activité qui est pour lui la continuité même de son existence ; il existe donc incontestablement pour lui-même d'une existence qui échappe à l'imagination et aux sens : c'est là l'existence spirituelle. Nul raisonnement ne peut procurer cette certitude, comme aussi nul raisonnement ne peut ni la détruire ni l'ébranler[1].

Voilà donc le spiritualisme rétabli dans la philosophie sur la base même de l'expérience ; mais ce n'est pas un spiritualisme extravagant et sans rapport avec le monde que nous habitons ; car l'esprit que nous sommes, le moi nous est donné dans un rapport dont il forme le premier terme, mais dont le second terme est une sensation, et une sensation qui se localise dans tel ou tel point du corps. Ainsi, l'esprit nous est donné avec son contraire, le dehors avec le dedans, la nature en même temps que l'homme.

Condillac et ses disciples expliquent toutes nos facultés par la sensation, c'est-à-dire par l'élément passif. Pour eux, l'attention est la sensation devenue exclusive ; la mémoire, une sensation prolongée ; l'idée, une sensation éclaircie. Mais qui éclaircit la sensation pour la convertir en idée? Qui retient ou rappelle la sensation pour en faire un ressouvenir? Qui considère isolément la sensation pour la rendre exclusive? Si la sensibilité a sa part dans

1. Voyez nos cours *passim.*, 1re série, t. Ier, leç. xixe et xxiie, p. 185 ; t. II, leç. xxiiie, p. 557 ; t. III, leç. 1re, p. 69 ; t. V, leç. vie, p. 165, etc.

nos facultés, la volonté y a la sienne aussi. Une sensation devenue exclusive par sa vivacité propre n'est pas l'attention qui s'y applique, et sans laquelle plus la sensation serait exclusive et moins elle serait aperçue. La sensation sollicite souvent la volonté; mais loin de la constituer, elle l'étouffe, quand elle prédomine. Il y a sans doute des souvenirs qui ne sont que des échos de la sensation, des images qui reviennent involontairement sous les yeux de l'imagination ; c'est là la mémoire animale en quelque sorte; mais il y a une autre mémoire où la volonté intervient. Souvent nous allons chercher dans le passé tel souvenir qui nous échappe, nous le ranimons à moitié évanoui, nous lui donnons de la précision et de la consistance, et il y a une mémoire volontaire comme il y a une mémoire passive. La conscience elle-même, qui semble ce qu'il y a de plus involontaire, la conscience a pour condition un degré quelconque d'attention; or, l'attention c'est la volonté. Dans le berceau même de la vie intellectuelle, nous trouvons donc la volonté; nous la trouvons partout où nous sommes, partout où est déjà la personne humaine, le moi.

Si la volonté explique presque toutes nos facultés, elle doit expliquer presque toutes nos idées. La plus féconde de toutes, celle sur laquelle repose la métaphysique, est assurément l'idée de cause : ici ce n'est plus une hypothèse, c'est l'idée la plus certaine recueillie dans un fait primitif, évident par lui-même, la volition. Par là le faux dogmatisme est frappé à sa racine aussi bien que le scepticisme, et la lumière la plus haute se trouve empruntée à la source la plus pure, celle de l'expérience intérieure.

Dès que la volonté est bien conçue comme la person-

nalité elle-même, une foule de questions curieuses et obscures, sur lesquelles on dispute depuis longtemps, s'éclaircissent. On cherche encore l'explication du sommeil et de la veille, qui souvent se ressemblent si fort. Le somnambulisme est devenu un des problèmes de notre époque. La controverse dure encore sur la nature des animaux, et plusieurs écrits célèbres [1] sont loin d'avoir terminé le débat du vrai caractère de la folie. Toutes ces questions se résolvent d'elles-mêmes dans la théorie de M. de Biran. La veille, c'est le temps de la vie pendant lequel s'exerce plus ou moins la volonté ; le sommeil, dans ses degrés divers, est l'affaiblissement de l'état volontaire ; le sommeil absolu en serait l'abolition complète. Le somnambulisme est un état où la volonté ne tient plus les rênes, et où toutes nos facultés, surtout l'imagination et les sens, ont encore leur exercice, mais leur exercice déréglé, sans liberté, sans conscience, et par conséquent sans mémoire. Pour concevoir l'animal, il suffit à l'homme de faire abstraction de sa volonté et de se réduire à la sensibilité et à l'imagination. Tout ce qui n'est pas volontaire en nous est animal, et l'homme retombe à l'état d'animalité toutes les fois qu'il abdique l'empire de lui-même. Comme beaucoup d'hommes sommeillent pendant la veille ordinaire, ainsi nous sommes des animaux pendant une très-grande partie de notre vie. Enfin, qu'une cause quelconque, morale ou physique, détruise notre liberté, cette liberté étant précisément notre vraie personnalité, le même coup qui frappe la liberté en nous, emporte l'homme, et ne laisse qu'un automate où s'exécutent encore les fonctions organiques et même intellectuelles, mais sans que nous y participions, sans que nous

1. Voyez les Traités de Pinel et de M. Broussais.

en ayons ni la conscience ni la responsabilité. Nous devenons comme étrangers à nous-mêmes : nous sommes hors de nous; c'est là l'aliénation (*alienus a se*), la démence (*amens, a mente*), la folie dont les divers degrés sont les degrés mêmes de la perte de la liberté.

Que d'absurdités n'a-t-on pas entassées sur la question du langage et des signes? L'école théologique[1], pour abaisser l'esprit humain, prétend que Dieu seul a pu inventer le langage! Mais la difficulté n'est pas d'avoir des signes : les sons, les gestes, notre visage, tout notre corps, expriment nos sentiments instinctivement et souvent même à notre insu : voilà les données primitives du langage, les signes naturels que Dieu n'a faits que comme il a fait toutes choses. Maintenant, pour convertir ces signes naturels en véritables signes et instituer le langage, il faut une autre condition; il faut qu'au lieu de faire de nouveau tel geste, de pousser tel son instinctivement comme la première fois, ayant remarqué nous-mêmes que d'ordinaire ces mouvements extérieurs accompagnent tel ou tel mouvement de l'âme, nous les répétions volontairement, avec l'intention de leur faire exprimer le même sentiment. La répétition volontaire d'un geste ou d'un son produit d'abord par instinct et sans intention, telle est l'institution du signe proprement dit, du langage. Cette répétition volontaire est la convention primitive sans laquelle toute convention ultérieure avec les autres hommes est impossible; or il est absurde d'employer Dieu pour faire cette convention première à notre place : il est évident que nous seuls pouvons faire celle-là. L'institution

1. 1re série, t. 1er, 1er Fragm, p. 565, t. II, leç. XXIe et XXIIe, p. 544, t. III, leç. 1re, p. 63, t. IV, leç. XXe, p. 585; 2e série, t. III, leç. XXe, etc.

du langage par Dieu recule donc et déplace la difficulté et ne la résout pas. Des signes inventés par Dieu seraient pour nous non des signes, mais des choses qu'il s'agirait ensuite pour nous d'élever à l'état de signes, en y attachant telle ou telle signification. Le langage est une institution de la volonté, travaillant sur l'instinct et la nature. Mais ôtez la volonté, il n'y a plus de répétition libre possible d'aucun signe naturel, il n'y a plus de vrais signes possibles, et la sensibilité toute seule n'explique pas plus le langage que l'intervention de Dieu. Enfin ôtez la volonté, c'est-à-dire le sentiment de la personnalité, la racine du *Je* est enlevée; il n'y a plus de sujet, ni par conséquent d'attribut; il n'y a plus de verbe, expression de l'action et de l'existence : il n'est pas plus au pouvoir de Dieu qu'il n'appartient aux sens et à l'imagination, de nous en suggérer la moindre idée.

La théorie de M. de Biran touche à tout, renouvelle tout, jusqu'à l'histoire des systèmes philosophiques; j'entends l'histoire des systèmes modernes, les seuls dont s'occupât la philosophie française à cette époque.

M. de Biran est le premier en France qui ait réhabilité la gloire de Descartes, presque supprimée par le dix-huitième siècle, et qui ait osé regarder en face celle de Bacon. Le précepte fondamental de Bacon est de faire abstraction des causes et de s'en tenir à la recherche des faits et à l'induction des lois[1]; et cela suffit ou peut suffire jusqu'à un certain point dans les sciences physiques; mais, en philosophie, négliger les causes, c'est négliger les êtres; c'est, par exemple, dans l'étude de l'homme, faire abstraction du fond même de la nature humaine, de la racine de toute réalité, du moi, sujet propre de

1. 1re série, t. IV, leç. xxe, p. 589.

toutes les facultés qu'il s'agit de reconnaître, parce qu'il est la cause de tous les actes dont ces facultés ne sont que la généralisation. C'est Bacon qui, en détournant la philosophie de la recherche des causes, l'a séparée de la réalité, et l'a condamnée à des observations sans profondeur et à des classifications artificielles. Locke, qui admettait deux sources d'idées, la sensation et la réflexion, eût pu, s'il eût été fidèle à sa théorie, trouver dans la réflexion toute la vie intellectuelle et morale de l'homme; mais il emprunte beaucoup moins à la réflexion qu'à la sensation. Bientôt, entre les mains de Condillac, la réflexion devient une simple modification de la sensation, et l'homme de la sensation, sans activité véritable, sans volonté, sans puissance propre, sans personnalité, n'est plus qu'un fantôme hypothétique, une abstraction, un signe. De là le nominalisme de M. de Tracy, ou bien encore cette physiologie systématique qui, poursuivant dans l'organisation les classifications à moitié verbales d'une idéologie arbitraire, n'aboutit qu'à fonder des hypothèses sur des hypothèses. M. de Biran a été le premier et le plus solide adversaire de toute l'école sensualiste et physiologiste, dont il a mis à nu la fausse méthode et les chimériques prétentions.

Descartes est pour lui le créateur de la vraie philosophie. En effet, *je pense, donc je suis*, est et sera toujours le point de départ de toute saine recherche philosophique. La *pensée*, le *cogito* de Descartes, est la conscience dans notre moderne langage. Descartes a très-bien vu que la conscience seule éclaire à nos yeux l'existence et nous révèle notre personnalité. Son tort est de n'avoir pas recherché et de n'avoir pas su reconnaître la

condition de toute vraie pensée, de toute conscience, et à quel ordre de phénomènes est attaché le sentiment de la personnalité. Si au lieu de dire vaguement : *Je pense, donc je suis*, Descartes eût dit : *Je veux, donc je suis*, il eût posé d'abord un moi, cause de ses actes, au lieu d'une âme substance de ses modes, une personnalité non-seulement distincte, comme la pensée, de l'étendue, mais douée d'une énergie capable de suffire à l'explication de toutes ses opérations et de toutes ses idées, sans qu'on ait besoin de recourir à l'intervention divine; et il eût arrêté peut-être l'école cartésienne sur la pente glissante qui entraîne tout spiritualisme au mysticisme. Mais une fois la nature propre du moi et sa puissance causatrice méconnues, il était assez naturel que Malebranche appelât à son secours l'efficace divine pour expliquer des opérations inexplicables par la seule pensée, et que Spinoza rapportât à une substance étrangère, ainsi que l'étendue, une pensée sans volonté, sans puissance, sans individualité réelle.

Le point de vue de M. Biran l'élevait naturellement à l'intelligence de celui de Leibnitz. Aussi s'est-il complu à remettre en honneur ce grand nom[1]. Pour la première fois en France, depuis un siècle, ce nom qui ne semblait plus appartenir qu'aux sciences mathématiques, reparut avec éclat dans la philosophie; et la monadologie, jusque-là reléguée parmi des hypothèses surannées par l'école la plus hypothétique qui fut jamais, de nouveau examinée à la lumière de la vraie méthode, fut déclarée

1. J'ai déjà rendu cette justice à M. de Biran qu'il a été parmi nous le restaurateur de Leibnitz, 1re série, t. II, leç. VIe, p. 78, et 2e série, t. II, leç. XIIe, p. 527.

contenir plus de vérités d'expérience que toute la philosophie du dix-huitième siècle. Il est curieux de voir M. de Biran retrouver toutes ses idées dans quelques phrases de Leibnitz. En voici une, par exemple, que M. de Biran a plusieurs fois citée, et qu'en effet la plus longue méditation épuiserait difficilement :

« Pour éclaircir l'idée de substance, il faut remonter « à celle de force ou d'énergie...... La force active ou « agissante n'est pas la puissance nue de l'école ; il ne faut « pas l'entendre en effet, ainsi que les scholastiques, « comme une simple faculté ou possibilité d'agir, qui, « pour être effectuée ou réduite à l'acte, aurait besoin « d'une excitation venue du dehors, et comme d'un *sti-* « *mulus* étranger. La véritable force active renferme « l'action en elle-même ; elle est entéléchie, pouvoir « moyen entre la simple faculté d'agir et l'acte déterminé « ou effectué : cette énergie contient ou enveloppe l'ef- « fort (*conatum involvit*). »

Cette phrase si riche et si pleine est cachée dans le coin d'un petit écrit[1] où Leibnitz ne se proposait pas moins que de réformer toute la philosophie en réformant la notion de substance, c'est-à-dire en donnant pour caractéristique à cette notion celle de cause, que, par des raisons différentes, Descartes et Locke avaient presque également négligée ou méconnue.

Voici un autre passage d'un caractère moins absolu et moins élevé, qui semble appartenir à M. de Biran lui-même[2] : « La force peut être conçue très-distinctement (*distinctè intelligi*); mais elle ne peut être expliquée

1. Opera Leibn., éd. Dutens, t. II, p. 18. De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ.

2. *Ibid.*, t. II, 2e partie, p. 49. De ipsâ naturâ sive de vi insitâ, § 7.

par aucune image (*non explicari imaginabiliter*). »

Leibnitz distingue partout la pure impression organique, qui relève de la physique générale, la sensation proprement dite, qui appartient à la vie animale, et l'aperception de conscience, qui constitue la vie intellectuelle. Il caractérise parfaitement cette aperception de conscience, ou « connaissance réflective de notre état intérieur, connaissance qui n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme[1]. » Il parle ailleurs « d'actes réfléchis, en vertu desquels nous pensons l'être qui s'appelle moi... En nous pensant nous-mêmes, nous pensons en même temps l'être, la substance, l'esprit et Dieu lui-même, en concevant comme infini ce qui est fini en nous[2]. »

Ainsi l'aperception de conscience nous donne la connaissance du moi, substance et cause tout ensemble, force simple, monade, qui se développe par l'activité, activité qui se manifeste par l'effort. C'est bien là la théorie de M. de Biran; mais ce n'est encore que le commencement du système de Leibnitz; et ce système est, selon moi, bien plus solide qu'il ne semble au premier coup d'œil. Ma conviction est que la psychologie la plus sévère, en partant de l'aperception de conscience, de la cause personnelle, de la monade moi, peut arriver très-légitimement à un non moi, dont la seule notion serait celle de cause impersonnelle, de force encore et

1. Opera Leibn., t. II, 1re partie, p. 33. Principes de la nature et de la grâce.

2. ... *Actus reflexos... quorum vi istud cogitamus quod ego appellatur..., nosmetipsos cogitantes de ente, substantia... de immateriali et ipso Deo cogitamus...* Principia philosophiæ, sive theses in gratiam principis Eugenii. Opera Leibn., t. II, 1re partie, p. 24.

par conséquent de monade, pour s'élever jusqu'à la cause des causes, la monade première, de manière à justifier non-seulement le fondement de la monadologie, mais la monadologie tout entière, et peut-être aussi l'harmonie préétablie bien comprise. En effet, selon la monadologie, toutes les monades agissent et influent les unes sur les autres ; mais quelle est la nature de cette action ? L'action d'une monade sur une autre ne peut pas aller jusqu'à changer la nature de cette monade, c'est-à-dire, dans le système donné, son activité propre; ce qu'elle devrait faire pour être la cause de ses déterminations. Elle n'est pas la cause de ses déterminations, mais seulement de ses perceptions, et, comme nous dirions aujourd'hui, de ses sensations. Les déterminations d'un être qui est une cause véritable, n'appartiennent qu'à lui; mais il n'en est pas ainsi de ses sensations : celles-ci lui viennent du dehors, et sont l'effet de l'action des autres êtres ou causes extérieures. Une saine philosophie peut très-bien maintenir tout cela. L'univers en agissant sur moi n'y produit aucune opération, aucune volition; l'univers entier ne m'atteint qu'à travers l'organisme; il ne peut donc me donner que des sensations, lesquelles limitent mes opérations et ne les constituent pas, mais à l'occasion desquelles il arrive aussi que ma puissance personnelle entre en exercice et se développe, sans que jamais le monde extérieur puisse être appelé la cause de ce développement. Ici s'applique encore la grande maxime : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu, nisi ipse intellectus:* le moi, la cause personnelle et libre agit par sa propre vertu et obéit à ses propres lois. Il en est de même de la cause impersonnelle, du non moi, de la na-

ture extérieure qui a ses forces et ses lois aussi, que toute mon action ne peut pas changer. Je puis, il est vrai, modifier l'action des corps comme la leur modifie la mienne; mais ces modifications même s'accomplissent en vertu des lois qui gouvernent les corps. Tous les êtres, toutes les forces agissent donc les unes sur les autres, mais dans certaines limites. Comme toutes les forces se ressemblent, leurs lois sont plus semblables aussi qu'on ne le pense; et parce qu'elles se ressemblent, elles s'accordent. Cette concordance, établie d'abord par celui qui a tout fait avec poids et mesure, est l'harmonie préétablie. Ainsi entendue, l'harmonie préétablie est une conséquence de la monadologie; tandis qu'autrement, si on suppose qu'elle exclut toute influence réciproque des monades, elle est en contradiction manifeste avec la monadologie, dont le principe est l'action perpétuelle des monades. Cette action ne se dissipe point, et dans ses effets elle forme nécessairement les perceptions des diverses monades, lesquelles perceptions sont leurs représentations et réfléchissent pour chacune d'elles l'univers entier. Il n'y a donc aucune contradiction, comme on l'a prétendu et comme l'a trop répété M. de Biran, il y a au contraire une liaison intime entre la monadologie et l'harmonie préétablie. Peut-être cette liaison n'est-elle pas assez marquée dans les ouvrages de Leibnitz, qui ne sont que des fragments ; mais elle ne pouvait pas ne pas exister dans cette vaste intelligence où la variété la plus riche s'alliait à la plus puissante unité. Les disciples n'ont jamais pu venir à bout de bien expliquer la pensée du maître, et ils ont fini presque par l'abandonner. On y revient aujourd'hui de toutes parts.

M. Schelling, en décrivant l'harmonie des lois de l'esprit humain et des lois de la nature, ne se doutait pas qu'il ne faisait autre chose que développer une idée de Leibnitz; et l'auteur de cet écrit, après avoir lu Leibnitz comme tout le monde, ne l'a compris qu'après être arrivé de son côté à peu près aux mêmes résultats par une autre méthode. Nous n'entendons guère que nos propres pensées. J'avoue encore qu'il m'a fallu l'éclectisme pour reconnaître et goûter la direction éclectique répandue dans tous les ouvrages de Leibnitz [1]. A mesure que j'avance, ou crois avancer en philosophie, il me semble que je vois plus clair dans la pensée de ce grand homme, et tout mon progrès consiste à le mieux comprendre. M. de Biran, au point où il s'est arrêté, n'a bien saisi du système entier de Leibnitz que la partie qu'éclairait à ses yeux sa propre théorie; mais cette partie est la clef de toutes les autres, et ceux qui pénétreront un jour plus avant dans le sanctuaire, ne devront point oublier que c'est M. de Biran qui les y a introduits, et qui a donné le flambeau qui illumine tout l'édifice.

Mais s'il y a dans le dogmatisme de Leibnitz des hauteurs moins accessibles à la psychologie de M. de Biran, elle était singulièrement faite pour se mesurer avec avantage contre le scepticisme de Hume et lui enlever son dernier retranchement, en réfutant d'une manière victorieuse le fameux *Essai sur l'idée de pouvoir* [2]. On sait que Locke, après avoir affirmé, dans un chapitre sur l'*idée de cause et d'effet*, que cette idée nous est donnée par la sensation, s'avise, dans un chapitre différent

1. 2e série, leç. XXIIe, p. 328.
2. Hume, *Essais sur l'entendement*, essai septième.

sur *la puissance*, d'une tout autre origine, bien qu'il s'agisse au fond de la même idée ; il trouve cette origine nouvelle dans la réflexion appliquée à la volonté, et il prend pour exemple la volonté de remuer certaines parties de notre corps, volonté qui produit effectivement le mouvement et nous suggère l'idée de pouvoir. Cette théorie de Locke est le germe de la théorie de M. de Biran ; j'en ai fait voir ailleurs les rapports et les différences [1]. Hume n'était pas homme à accepter la première explication, et il a parfaitement établi que l'idée de cause ne peut pas venir de la sensation ; sur ce point il est accablant ; il a condamné à jamais le sensualisme au scepticisme. Examinant ensuite la seconde explication de Locke, il essaie d'en venir à bout comme de la première par une suite d'arguments très-spécieux, contre lesquels Reid s'est contenté de protester au nom du sens commun et de la croyance générale de l'humanité. Mais cette protestation ne pouvait être qu'une sorte d'acte conservatoire, en attendant un examen plus approfondi. C'est cet examen qu'a institué M. de Biran. Il lutte corps à corps avec le redoutable sceptique, le poursuit dans tous ses replis, et lui oppose une analyse tout aussi déliée, mais plus solide que la sienne. Selon nous, cette argumentation ne laisse rien à désirer ni à répliquer. On ne peut pas mieux exposer la vanité de l'argument fondamental de Hume qui a fait une si grande fortune, à savoir, que pour être certain que notre volonté est la cause de tel ou tel mouvement des muscles, il faudrait connaître *comment* ce mouvement est produit, la nature de l'âme qui veut et qui cause, la nature du corps où l'effet volon-

1. 2e série, t. III, leç. XIXe.

taire a lieu, et le rapport de ces deux natures entre elles. M. de Biran montre à merveille quelle absurdité ce serait de subordonner ainsi la certitude irrécusable des faits, et des faits les plus évidents de tous, ceux de conscience, à une certitude d'un tout autre ordre, qui probablement ne pourra jamais être obtenue, et qui, le fût-elle, ne pourrait rien ajouter à la première ; car, quand je saurais comment je meus mon bras, je ne serais pas plus sûr que je le meus réellement. Mais cette polémique est trop serrée pour qu'il soit possible d'en détacher quelques anneaux ; il faut en embrasser la chaîne entière, et nous renvoyons au livre même de M. de Biran tous ceux qui auraient pu se laisser séduire par les arguments de Hume, et par la théorie célèbre qui prétend expliquer la relation de la cause à l'effet par le principe de l'association des idées, théorie fantastique qui donne un démenti à la croyance universelle et aux faits, théorie destructive de toute vraie métaphysique, et à laquelle le successeur infidèle de D. Stewart, homme d'esprit, philosophe assez médiocre, Th. Brown, a donné en Angleterre et même en Écosse, et jusqu'en Amérique, une déplorable popularité [1].

Telle est la doctrine de M. de Biran : je crois en avoir fait ressortir tous les points saillants et le caractère fondamental. Je me flatte que si l'auteur était là, il reconnaîtrait que je ne lui ai rien ôté. Je me rends du moins cette justice à moi-même que de toutes les idées de quelque importance qu'il m'est possible de rapporter direc-

1. *Lectures on the philosophy of the human mind*, 1820. Il en a paru en 1835 une septième édition ; et on en a fait en Amérique un abrégé qui a trop longtemps servi de base à la plupart des cours de philosophie.

tement ou même indirectement à M. de Biran, à ses écrits ou à sa conversation, je n'en aperçois plus une que je ne lui aie ici fidèlement et religieusement restituée. Or cette doctrine, telle que je viens de l'exposer, je l'adopte et l'adopte sans réserve. Jusque-là et dans ces limites, elle me paraît inattaquable, et aussi exacte que profonde.

Mais M. de Biran a-t il eu la sagesse de la retenir dans ces limites? Après m'être complu à relever le bien, qu'il me soit permis aussi de ne pas taire le mal, dans l'intérêt suprême de la vérité et de la bonne cause philosophique.

M. de Biran a cru pouvoir tirer toute la philosophie de la doctrine que nous venons d'exposer. Cette doctrine est purement psychologique ; mais pour réussir à tirer toute la philosophie de la psychologie, la première condition est que la psychologie elle-même soit complète, qu'elle reproduise tous les faits de conscience ; sans quoi les lacunes des prémisses psychologiques se retrouveront nécessairement dans les conclusions ontologiques, et plus tard dans les vues historiques.

La psychologie de l'école sensualite n'a abouti et ne pouvait aboutir qu'au nominalisme ou au matérialisme.

En face de la sensation, M. de Biran a replacé la volonté. La volonté constitue un ordre de faits distinct de celui des faits sensitifs, et qui, enrichissant la psychologie, doit agrandir la philosophie. Non-seulement M. de Biran a reconnu ces nouveaux faits de conscience, mais il les a mis à leur vraie place ; il a prouvé que ces faits, si négligés dans la philosophie du dix-huitième siècle, sont précisément la condition de la connaissance de tous les autres ; il les a saisis et présentés sous leur type le plus

frappant, l'effort musculaire, où éclate irrésistiblement le caractère de la volonté, son énergie productrice, et la relation de la cause à l'effet. Voilà donc deux ordres de faits : 1° les faits sensitifs, qui tout seuls n'arriveraient pas à la conscience ; 2° les faits actifs et volontaires, dont l'aperception directe et immédiate rend seule possible l'aperception des autres phénomènes. Maintenant ces deux ordres de faits épuisent-ils tous les faits de conscience? C'est là la prétention de M. de Biran. Selon moi, cette prétention est une illusion, une erreur fondamentale qui vicie la psychologie de M. de Biran, et qui, y introduisant une lacune énorme, a d'avance enchaîné toute sa philosophie dans un cercle qu'elle n'a pu franchir ensuite que par des hypothèses.

Il suffit en effet de l'observation la moins clairvoyante, pourvu qu'elle ne soit point aveuglée par l'esprit de système, pour reconnaître dans la conscience, à côté des faits sensibles et des faits volontaires, un troisième ordre de faits tout aussi réel que les deux autres, et qui en est parfaitement distinct : je veux parler des faits rationnels proprement dits.

Que la volonté soit la condition de l'exercice de toutes nos facultés, j'en tombe d'accord, comme M. de Biran accorde aussi que les sens sont la condition de l'exercice de la volonté. Mais nier ou négliger l'entendement, parce que l'entendement a pour condition de son exercice la volonté, c'est, j'en demande bien pardon à mon ingénieux et savant maître, un vice d'analyse tout aussi grave que nier ou négliger la volonté parce qu'elle est liée à la sensibilité.

Je ne dis rien là que de fort vulgaire. Tous les auteurs

distinguent les facultés de l'entendement de celles de la volonté. Il est vrai que la plupart, après avoir distingué dans le mot, confondent en réalité ou même intervertissent ces deux ordres de facultés de la manière la plus bizarre. Par exemple, je me suis permis de le remarquer ailleurs [1], M. Laromiguière place parmi les facultés de la volonté la préférence qui évidemment est involontaire, et il met à la tête des facultés de l'entendement l'attention qui non moins évidemment appartient à la volonté. Nous sommes maîtres, jusqu'à un certain point, de notre attention ; mais nous ne sommes pas maîtres de nos préférences. Quand je préfère le bien au mal, ceci à cela, je le fais parce que je ne puis pas ne pas le faire ; ma volonté n'est ici pour rien. Préférer est donc un fait qui n'a point de rapport à la volonté ; il ne se rapporte pas davantage à la sensation : je suppose cela prouvé ; c'est un fait pourtant ; et si c'est un fait, il faut bien le reconnaître et le rapporter à une faculté quelconque, différente de la sensation et de la volonté.

Il en est de juger comme de préférer. En supposant que juger ne soit que percevoir des rapports selon la théorie commune, je demande si nous percevons des rapports à volonté?

On pense comme on peut, non pas comme on veut.

Il y a dans la croyance la même nécessité : on ne fait pas sa croyance, on la reçoit.

J'ai souvent pris, pour discerner nos diverses facultés, l'exemple d'un homme qui étudie un livre de mathématiques [2]. Assurément si cet homme n'avait point d'yeux,

1. Voyez plus haut l'article consacré à l'examen des *Leçons de philosophie*

2. *Ibid.*, p. 265.

il ne verrait point le livre, ni les pages ni les lettres; il ne pourrait comprendre ce qu'il ne pourrait pas lire. D'un autre côté, s'il ne voulait pas donner son attention, s'il ne contraignait pas ses yeux à lire, son esprit à méditer ce qu'il lit, il ne comprendrait rien non plus à ce livre. Mais quand ses yeux sont ouverts, et quand son esprit est attentif, tout est-il achevé? Non. Il faut encore qu'il comprenne, qu'il saisisse ou croie saisir la vérité. Saisir, reconnaître la vérité est un fait qui peut avoir bien des circonstances et des conditions diverses : mais c'est en soi un fait simple, indécomposable, qui ne peut se réduire à la simple volonté attentive non plus qu'à la sensation ; et à ce titre, il doit avoir sa place à part dans une classification légitime des faits qui tombent sous l'œil de la conscience.

Je parle de la conscience; mais la conscience elle-même, l'aperception de conscience, ce fait fondamental et permanent que le tort de presque tous les systèmes est de prétendre expliquer par un seul terme, que le sensualisme explique par une sensation devenue exclusive, sans s'enquérir de ce qui la rend exclusive, que M. de Biran explique par la volonté produisant une sensation, ce fait pourrait-il avoir lieu sans l'intervention de quelque autre chose encore qui n'est ni la sensation ni la volonté, mais qui aperçoit et connaît l'une et l'autre? Avoir conscience, c'est apercevoir, c'est connaître, c'est savoir ; le mot même le dit (*scientia-cum*). Non-seulement je sens, mais je sais que je sens ; non-seulement je veux, mais je sais que je veux ; et c'est ce savoir-là qui est la conscience. Ou il faut prouver que la volonté et la sensation sont douées de la faculté de s'apercevoir, de se connaître elles-

mêmes, ou il faut admettre un troisième terme sans lequel les deux autres seraient comme s'ils n'étaient pas. La conscience est un phénomène triple, où sentir, vouloir et connaître se servent de condition réciproque, et dans leur connexité, dans leur simultanéité à la fois et leur distinction, composent la vie intellectuelle tout entière. Otez le *sentir*, et il n'y a plus ni occasion ni objet au vouloir, qui dès lors ne s'exerce plus. Otez le *vouloir*, plus d'action véritable, plus de moi, plus de sujet d'aperception, partant plus d'objet aperceptible. Otez le *connaître*, c'en est fait également de toute aperception quelconque; nulle lumière qui fasse paraître ce qui est, le sentir, le vouloir, et leur rapport; la conscience perd son flambeau; elle cesse d'être.

Connaître est donc un fait incontestable, distinct de tout autre, *sui generis*.

A quelle faculté rapporter ce fait? Nommez-la entendement, esprit, intelligence, raison, peu importe, pourvu que vous reconnaissiez que c'est une faculté élémentaire. On l'appelle ordinairement la raison.

Chose étrange! M. de Biran ne semble pas avoir soupçonné qu'il y eût là un ordre de faits qui réclamât une attention particulière. Dans son mémoire *sur la décomposition de la pensée, et sur les facultés élémentaires qu'il y faut reconnaître*, il affirme sans aucune preuve que « la faculté d'apercevoir et celle de vouloir sont indivisibles (p. 189 des feuilles imprimées) » et que « les métaphysiciens ont eu bien tort de diviser en deux classes l'entendement et la volonté (ibid.) ». Il n'admet qu'un seul principe intellectuel et moral distinct de la sensibilité, lequel est la volonté, et il rejette la raison comme

faculté originale. Plus tard, pressé par nos objections, il se contente de la négliger, ou s'il lui rend quelquefois un tardif hommage, c'est par pure politesse; car il ne l'emploie jamais : elle ne joue aucun rôle dans sa théorie.

Ainsi ce profond observateur de la conscience n'y a pas vu ce sans quoi précisément il serait impossible d'y rien voir; lui qui reproche sans cesse à la philosophie de la sensation de mutiler l'esprit humain pour l'expliquer par la seule sensation, ne s'aperçoit pas qu'il le dépouille lui-même de sa plus haute faculté, pour l'expliquer par la volonté seule, et que par là il tarit à leur source les idées les plus sublimes que la volonté n'explique pas plus que la sensation.

D'abord, c'est supprimer le principe de toute idée, c'est-à-dire de toute connaissance; car il n'y en a pas une, ni grande ni petite, ni importante ni vulgaire, qui ne relève nécessairement de la faculté de connaître, de la raison. Mais, même sans parler avec cette rigueur, qui pourtant est la loi de toute saine philosophie, il est évident que n'admettre qu'un seul ordre de facultés, celles qu'engendre la volonté, c'est n'admettre qu'un seul ordre d'idées, savoir, l'idée de cause et celles qui en dérivent. En effet, si la puissance volontaire, réduite à soi seule, peut donner quelque idée, elle donne l'idée de cause, mais elle est condamnée à ne donner que celle-là; concentrée dans l'action, toute sa portée s'y renferme, et elle ne peut sortir de l'ordre d'idées qui s'y rapporte sans sortir de soi. Or, toutes nos idées sont elles réductibles à celle de cause? Beaucoup s'y ramènent; mais il en est beaucoup aussi que cette idée n'explique point.

Dans le commencement de ses travaux, M. de Biran

était assez mal disposé pour l'idée de substance, à laquelle il voulait substituer celle de cause plus directe et plus claire ; il ne s'est raccommodé avec l'idée de substance qu'assez tard, lorsqu'il eut appris de Leibnitz son vrai caractère. La substance réduite à la cause en soi, au pouvoir virtuel qui fait passer la cause à l'acte, considéré avant l'acte même, trouva plus aisément grâce aux yeux d'une psychologie dont le principe unique est l'aperception de la cause personnelle. Cependant, à la rigueur, le moi-volonté ne donne que la cause en action, et non pas le principe insaisissable et invisible de cette cause que nous concevons nécessairement, mais que nous n'apercevons pas directement. La cause en action n'équivaut pas à la cause en soi. La volonté donne la cause en acte; la raison seule peut donner la cause en soi, la substance [1].

Mais où la théorie de M. de Biran succombe entièrement, c'est devant l'idée de l'infini. Le moi, substance ou cause, est fini et borné comme l'activité volontaire qui en est le signe. Pressez, tourmentez tant qu'il vous plaira le moi, la volonté et la sensation, isolées ou combinées, vous n'en tirerez jamais l'idée de l'infini; il faut la demander encore à la raison qui, pourvue d'une puissance qui lui est propre, en présence du fini seul, conçoit et révèle l'infini du temps et l'infini de l'espace, tandis que les sens ne peuvent jamais donner que les corps et non l'espace qui les contient, comme l'effort, la continuité du vouloir, ne peut donner que la durée du moi, le temps relatif, et non pas le temps absolu, la durée infinie [2].

1. Ire série, t. II, leç. VIe, p. 77.
2. 2e série, t. III, leç. XVIIIe.

Que sera-ce donc quand il s'agira d'expliquer par la volonté, non plus seulement des idées, mais des principes, et encore des principes marqués du caractère d'universalité et de nécessité, et entre autres celui de causalité? Le principe de causalité est incontestablement universel et nécessaire; or, il répugne que l'aperception d'une cause tout individuelle et contingente puisse porter jusque-là. Cependant c'est le principe seul de causalité, et non pas la simple notion de notre cause individuelle, qui nous fait sortir de nous-mêmes, qui nous fait concevoir des causes extérieures, et de ces causes limitées et finies nous élève à la cause infinie et indéfectible. Supposons que nous ayons la conscience de notre force causatrice, mais que nous puissions éprouver et apercevoir une sensation sans la rapporter à une cause, le monde extérieur ne serait jamais pour nous. Sans doute le principe de causalité ne se développerait point, si préalablement une notion positive de cause individuelle ne nous était donnée dans la volonté; mais une notion individuelle et contingente qui précède un principe nécessaire, ne l'explique pas et n'en peut pas tenir lieu [1]. Que fait donc M. de Biran? Au-dessus ou à côté de la simple idée de cause volontaire et personnelle qui ne lui suffit pas, et à la place du principe de causalité dont il ne peut pas se passer, il imagine un procédé dont nul philosophe ne s'était encore avisé, qui n'est pas le principe de causalité, mais qui en a toute la vertu, procédé magique que son ingénieux inventeur décrit à peine, et auquel il attribue sans discussion la propriété merveilleuse de transporter

1. 2e série, t. III, leçons XVIIe, XVIIIe et XIXe.

et de répandre en quelque sorte la force du moi hors de lui-même : ce procédé, il l'appelle induction (p. 393).

Je pourrais d'un mot arrêter tout court cette nouvelle théorie en demandant qui fait cette induction extraordinaire? Évidemment c'est le moi lui-même ; car, avec la sensation, il n'y a rien autre chose pour M. de Biran. Mais le moi de M. de Biran, c'est uniquement le sujet personnel de la volonté ; il n'a d'autres fonctions que la volition et l'action. A ce titre, il peut donner l'idée de cause ; mais il est dans une impuissance absolue d'en faire aucune induction, ni légitime ni illégitime : induire est un procédé tout rationel qui n'appartient pas à la volonté.

Il suffirait, ce me semble, de cette objection radicale. Cependant comme cette théorie est pour M. de Biran la clef du passage de la psychologie à l'ontologie ; comme d'ailleurs l'homme de France dont le jugement m'impose le plus, M. Royer-Collard, en mettant à profit, ainsi que moi, les travaux et les entretiens de M. de Biran, a adopté et fortifié de son autorité cette théorie que je ne puis pas admettre, j'ai cru devoir la soumettre à une discussion régulière [1] qui en a, je crois, démontré le peu de solidité et dont il suffira de reproduire ici la conclusion.

Toute induction dont le fondement et l'instrument unique est le moi, en supposant qu'elle soit possible, ne peut rendre, en dernière analyse, que le moi lui-même, c'est-à-dire des causes volontaires et personnelles ; et l'anthropomorphisme est la loi universelle et nécessaire de la pensée.

Suivant cette induction, toute idée de cause involon-

1. 1re série, t. II, leç. IIe et IVe, p. 58, etc.; 2e série, t. III, leç. XIXe.

taire est impossible[1]. Il n'y a pas seulement des forces dans la nature, il y a, et même il n'y a que des causes, je ne dis pas semblables, mais identiques à celle que nous sommes. L'aimant n'attire pas seulement le fer, il veut l'attirer; il pourrait donc ne le pas vouloir. Le *Fatum* disparaît et la liberté seule subsiste. Voilà pour la nature extérieure.

Le Dieu de cette induction est bien, il est vrai, un Dieu personnel et providentiel, mais de quelle personnalité, de quelle providence? d'une personnalité pleine de misères comme la nôtre, d'une providence nécessairement bornée et finie, ombre vaine de cette éternelle et infinie providence que le genre humain adore, dont la toute-puissance égale la sagesse, et qui embrasse dans ses conseils tous les temps comme tous les lieux. Un Dieu dont le moi n'est pas seulement le type mais la mesure, ne peut avoir en partage la toute-puissance, l'éternité, l'infinité.

Une métaphysique aussi étroite dans sa base n'admet point une morale solide. La personne, l'activité volontaire et libre est bien le sujet propre de la morale, et c'est déjà une donnée précieuse; mais cette donnée est insuffisante. Ce n'est pas la volonté qui peut fournir la règle qui lui est imposée, les lois qui doivent gouverner les volontés, les actions, les personnes, et dans le monde intérieur de l'âme, et dans le monde de la société, de l'État. Le bien, la loi doit être conforme sans doute à la nature de celui qui doit l'accomplir; mais il répugne que le sujet soit jamais le législateur.

Enfin une pareille philosophie ne peut comprendre

1. Sur la réalité des causes naturelles, efficientes et non volontaires, voyez 1re série, t. IV, leç. XXIIIe, p. 342-364, l'examen de l'Essai de Reid sur la *puissance active*.

l'histoire entière de la philosophie : elle reculera nécessairement devant tout grand dogmatisme qui aura essayé d'embrasser l'universalité des choses. Les systèmes les plus illustres lui paraîtront des hypothèses surhumaines, parce qu'ils dépasseront de toutes parts la mesure unique qui leur sera appliquée, celle d'une psychologie incomplète qui, se coupant les ailes à elle-même, sur trois ordres de faits réels, néglige précisément le plus important et le plus fécond, celui qui, tout en faisant son apparition dans la conscience, la surpasse, et ouvre à l'homme la seule route qui peut le conduire de lui-même à tout le reste.

Il en est des erreurs en philosophie comme des fautes dans la vie : leur punition est dans leurs conséquences inévitables. Tout ordre de faits réels retranché ou négligé laisse dans la conscience un vide qui ne peut plus être rempli que par des hypothèses. Toute omission condamne à quelque invention. M. de Biran, préoccupé des faits volontaires qu'il est parvenu à dégager du sein des faits sensibles qui les couvraient à tous les yeux, las ou ébloui, n'aperçoit pas les faits rationnels. Voilà une lacune. On la lui signale, et, pour la réparer, il invente l'hypothèse d'une induction illégitime. Mais cette hypothèse, qu'il n'a jamais exposée avec beaucoup de lucidité et de précision, est trop inconsistante et trop vague pour lui suffire, et peu à peu il a recours à une bien autre invention. Contre le scepticisme que tout idéalisme traîne ordinairement à sa suite, il se réfugie dans une sorte de mysticisme qu'on voit déjà poindre dans la longue et curieuse note jointe aux *Considérations sur le moral et sur le physique*. Ici il convient à peu près que toutes les déductions ou inductions que la personnalité peut tirer d'elle-

même ne suffisent point à l'âme humaine, et il s'adresse à l'intervention divine, à une révélation non accidentelle, mais universelle, par laquelle Dieu s'unit à l'homme et lui enseigne la vérité. Il allègue le témoignage de Platon dans un dialogue sur la *Prière* qui n'appartient point à Platon; il cite quelques passages admirables de la *République* qui ont besoin d'être expliqués; il emprunte à Proclus des morceaux où plus d'une vérité profonde se cache sous une enveloppe obscure; il invoque Van Helmont et Malebranche, et l'auteur d'une théorie fondée sur la seule notion de la personnalité finit presque par en appeler à la grâce.

Il y a loin du sentiment de l'effort musculaire à cette conclusion, et cela sans doute est une inconséquence; mais c'est une inconséquence nécessaire : car on ne se repose point dans l'exclusif et l'incomplet. L'homme étouffe dans la prison de lui-même; il ne respire à son aise que dans une sphère plus vaste et plus haute. Cette sphère est celle de la raison, la raison, cette faculté extraordinaire, humaine, si l'on veut, par son rapport au moi, mais distincte en elle-même et indépendante du moi, qui nous découvre le vrai, le bien, le beau, et leurs contraires, tantôt à tel degré, tantôt à tel autre; ici sous la forme du raisonnement et même du syllogisme qui a sa valeur aussi et son autorité légitime; là sous une forme plus dégagée et plus pure, à l'état de spontanéité, d'inspiration, de révélation. C'est là la source commune de toutes les vérités les plus élevées comme les plus humbles; c'est là la lumière qui éclaire le moi, et que le moi n'a point faite. Faute de reconnaître et de suivre cette lumière, on la remplace par son ombre. On passe à côté

de la raison sans l'apercevoir; puis on désespère de la science, et on se précipite dans le mysticisme, dont toute la vérité est empruntée pourtant à cette même raison qu'il réfléchit imparfaitement et à laquelle il mêle souvent de déplorables extravagances[1].

Que serait-il arrivé à M. de Biran, si nous ne l'eussions perdu en 1824? Je l'ai assez connu, et, s'il m'est permis de le dire, je connais assez l'histoire de la philosophie et les pentes cachées, mais irrésistibles, de tous les principes, pour oser affimer que l'auteur de la note en question aurait fini comme Fichte a fini lui-même.

Fichte est le grand représentant, et, par la trempe de son âme comme par celle de son esprit, le véritable héros de la philosophie de la volonté et du moi. La théorie de Fichte est celle de M. de Biran, mais plus profonde encore dans ses bases psychologiques, plus rigoureuse dans ses procédés, plus hardie dans ses conséquences. Fichte aussi, comme M. de Biran, part de l'acte primitif du vouloir, dans lequel le moi s'aperçoit lui-même comme force libre, et se distingue de tout ce qui n'est pas lui. Ce moi qui se pose d'abord lui-même, qui va sans cesse se développant et se réfléchissant, est le principe unique duquel Fichte a tiré toute sa psychologie, toute sa métaphysique, toute sa religion, toute sa morale, toute sa politique; et le système entier fondé sur ce principe unique, il n'a pas craint de l'appeler lui-même idéalisme subjectif. Eh bien! cet idéaliste intrépide, ce stoïcien théorique et pratique, duquel vraiment on ne saurait pas

1. Sur la raison, comme distincte à la fois de la volonté et de la sensation, et comme le principe unique de toute vérité, voyez nos cours *passim*, et particulièrement la leçon sur le mysticisme, t. II, de la 1re série.

dire si le système est plus fait pour le caractère ou le caractère pour le système, cette tête et cette âme si bien d'accord, cette nature si une et si ferme, cet homme fort par excellence, et précisément parce qu'il était fort, ne put tenir jusqu'au bout dans le cercle aride où l'enchaînait la rigueur de l'analyse et de la dialectique. En dépit de l'une et de l'autre, et quoi qu'il en ait dit, il changea de doctrine; sortant du moi, il invoqua une intervention divine, une grâce mystérieuse qui descend d'en haut sur l'homme. Mais, pour que cette grâce nous éclaire et nous persuade, il faut bien qu'elle rencontre quelque chose en nous qui puisse la reconnaître et la comprendre. Cette faculté supérieure, encore une fois, c'est la raison, qui, si elle n'eût pas été retranchée d'abord par l'esprit de système, eût naturellement révélé au philosophe, comme elle le fait au genre humain, toutes les grandes vérités que le scepticisme ne peut ébranler, que le mysticisme défigure, et notre propre existence, attachée à la volonté, et celle de la nature extérieure, qui a sans doute de l'analogie avec le moi, mais qui en diffère aussi, et au-dessus du moi et du non moi, une cause première et souveraine, dont la cause personnelle et les causes extérieures ne sont que des copies imparfaites [1].

Ce rapport de la destinée de Fichte et de celle de M. de Biran est frappant. Cette double expérience contemporaine est une leçon décisive que l'histoire adresse à l'esprit systématique.

1. Sur Fichte, voyez 1re série, t. II, Disc. d'ouverture, p. 9, et t. III, Disc. d'ouvert. p. 12, etc.

En résumé, la théorie de M. de Biran, vraie en elle-même, est profonde, mais étroite. M. de Biran a retrouvé et remis à leur place un ordre réel de faits entièrement méconnus et effacés : il a séparé de la sensation et rétabli dans son indépendance l'activité volontaire et libre qui caractérise la personne humaine. Mais, comme épuisé dans ce travail, il ne lui est plus resté assez de force ni de lumière pour rechercher et discerner un autre ordre de phénomènes enfoui sous les deux premiers. Telle est la faiblesse humaine. A un seul homme une seule tâche ; celle qu'a accomplie M. de Biran a de l'importance et de la grandeur ; qu'elle suffise à l'honneur de son nom. Les esprits profonds sont souvent exclusifs ; en retour, les esprits étendus sont quelquefois superficiels : ils laissent rarement une trace aussi féconde dans le champ de l'intelligence.

Tel est le jugement que je crois pouvoir porter des travaux de M. de Biran. Avec leurs défauts et leurs mérites, ils ont servi la science ; ils ne doivent pas périr. Je l'ai dit et je le répète avec une entière conviction : M. de Biran est le premier métaphysicien français de mon temps. Il est un des maîtres que j'ai été si heureux de rencontrer au début de ma carrière ; et puisque de tristes circonstances m'ont empêché de lui fermer les yeux, je devais du moins ce monument à sa mémoire.

1er mars 1834.

AVANT-PROPOS

DES TROIS NOUVEAUX VOLUMES

DES ŒUVRES DE M. MAINE DE BIRAN,

PUBLIÉS EN 1841.

Les nouveaux ouvrages qui voient aujourd'hui le jour pour la première fois sont tous de la plus parfaite authenticité. Les uns sont écrits en entier de la main même de M. de Biran, les autres sont des copies corrigées par lui. Tous, d'ailleurs, nous étaient connus, et sont mentionnés dans l'exact inventaire des papiers de M. de Biran fait par nous-même chez M. Lainé, en 1825, et qui se trouve dans l'Introduction aux *Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme.*

On peut les diviser en deux classes : les opuscules du genre de ceux compris au n° 5 de l'inventaire précité, et les compositions d'une plus grande étendue, par exemple les deux longs morceaux désignés au n° 7 dudit inventaire.

Nous ne dirons rien des petits écrits, sinon qu'ils nous sont parvenus dans un désordre extrême, presque indéchiffrables, que nous avons dû les revoir avec le plus grand soin, et même les corriger un peu, non pour effacer, mais pour diminuer les négligences d'une première rédaction ; et certes nous ne regrettons pas la peine que ce travail nous a coûtée, puisque tous ces écrits, même

les plus courts, bien que très-importants, développent ou éclairent le fait primitif de conscience, ce fait où l'homme recueille d'abord la notion de lui-même, et dont l'exposition de plus en plus lucide et profonde remplit à ses divers degrés les grands ouvrages de M. de Biran.

Le premier de ces ouvrages, bien inférieur à ceux qui ont suivi, et d'un caractère différent, est le mémoire sur l'influence de l'habitude, couronné en l'an X (1802), par la classe des sciences morales et politiques de l'Institut. Il reparaît ici tel qu'il fut imprimé par M. de Biran lui-même, presque immédiatement après que la couronne académique lui eut été décernée (Paris, chez Henrichs, an XI (1803.) Nous avons tiré des archives de l'Institut le rapport jusqu'à ce jour inédit de M. Destutt de Tracy, présenté à la classe des sciences morales et politiques sur les différents Mémoires envoyés au concours, rapport où le mémoire de M. de Biran est analysé et apprécié par un juge compétent. On voit par ce rapport, comme aussi par un passage de l'histoire de la classe des sciences morales et politiques [1], que l'*Influence de l'habitude* avait déjà été mise au concours par la même classe, en l'an VIII, et que nul Mémoire n'avait été jugé digne du prix. La classe avait pourtant distingué un Mémoire envoyé par M. de

1. *Mémoires de l'Institut national*, sciences morales et politiques, tom. IV, p. 11 : « Dans la séance publique du 15 vendémiaire VIII, la Classe proposa pour sujet de prix la question suivante : « Déterminer « l'influence de l'habitude sur la faculté de penser, ou en d'autres termes, « faire voir les effets que produit sur chacune de nos facultés intellec- « tuelles la fréquente répétition des mêmes opérations. Aucun des ou- « vrages envoyés en l'an IX n'ayant paru digne du prix, le même sujet fut « remis au concours le 15 germinal; il a été décerné, dans la séance pu- « blique du 17 messidor an X, au citoyen Maine Biran, à Groteloup, dé- « partement de la Dordogne. »

Biran, et que nous avons trouvé dans les archives de l'Institut, écrit tout entier de sa main. On y reconnaît un disciple encore plus zélé de la philosophie d'alors que dans le Mémoire couronné en l'an X sur le même sujet.

Chaque nouveau travail éloigna de plus en plus M. de Biran de cette philosophie. Comme nous l'avons fait voir ailleurs [1], ses nouvelles idées commencent à percer dans le Mémoire couronné en l'an XIII (1805) par la classe des sciences morales et politiques, sur cette question : *De la décomposition de la pensée. Comment on doit décomposer la faculté de penser, et quelles sont les facultés élémentaires qu'on doit y reconnaître?* Nous avons cherché en vain dans les archives de l'Institut le manuscrit original de ce Mémoire et le rapport auquel il doit avoir donné lieu. M. de Biran avait sans doute été autorisé à reprendre son manuscrit pour le livrer à l'impression. Il nous apprend lui-même [2] que l'impression de cet ouvrage fut arrêtée en 1807. Heureusement les feuilles déjà imprimées avaient été confiées par l'auteur à M. Ampère, qui nous les a communiquées. Elles embrassent très-probablement une grande partie du Mémoire couronné par l'Académie, et forment 208 pages du 2e vol. de la présente édition.

M. de Biran développa le même fonds d'idées dans deux autres mémoires couronnés, l'un par l'Académie de Berlin, en 1807, sur cette question : *Y a-t-il une aperception immédiate interne; en quoi diffère-t-elle de la sensation ou de l'intuition;* l'autre, en 1813, par

1. Plus haut, p. 294.
2. *Nouvelles considérations*, etc., préface de l'auteur, p. 5.

l'Académie de Copenhague, *sur les rapports du physique et du moral de l'homme*. Ces mémoires n'ont pu être retrouvés dans les archives des académies de Berlin et de Copenhague, M. de Biran les ayant repris, comme il avait fait pour le mémoire sur la décomposition de la pensée; mais il est vraisemblable que nous possédons à peu près ces deux écrits dans les deux grands morceaux mentionnés au n° 7 de l'inventaire que nous avons plusieurs fois cité.

L'un de ces morceaux ne porte aucun titre, et ne commence qu'à la seizième page. Le sujet, partout traité, est en effet l'aperception interne immédiate d'une force qui est moi, aperception qui a lieu dans le fait de l'effort volontaire. Le programme de l'Académie de Berlin y est expressément mentionné. On y rencontre de fréquentes citations de M. Ancillon, alors secrétaire de cette Académie. L'auteur s'efforce de rattacher sa théorie à quelques phrases assez vagues du philosophe berlinois, et l'aperception immédiate du moi est fortement séparée des sensations et des intuitions externes, d'après les termes mêmes du programme académique. Enfin la composition et la rédaction de ce Mémoire trahissent une pensée forte et profonde, mais mal sûre d'elle-même, qui se produit péniblement, souvent même avec obscurité et confusion.

L'autre morceau a pour titre : *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*. Il est complet, sauf quelques lacunes peu considérables. Cet écrit avait été fait à l'occasion du livre de M. Bérard, intitulé : *Doctrine des rapports du physique et du moral*, qui parut en 1823. Il semble donc

bien que ce morceau est le dernier qui soit sorti de la plume de M. de Biran, mort en 1824 ; mais un examen attentif fait reconnaître que le commencement de cet écrit, où il est question du livre de M. de Bérard, a été ajouté après coup; l'ouvrage entier ne se rapporte ni directement ni indirectement à ce livre; il traite, il est vrai, le même sujet, et ce sujet est celui que l'Académie de Copenhague avait mis au concours. La pensée n'y est pas encore exprimée avec la maturité, la netteté et la vigueur à laquelle M. de Biran était arrivé dans les dernières années de sa vie. Sans entrer ici dans des détails minutieux, nous croyons pouvoir assurer que cet ouvrage est au fond et dans sa plus grande partie le mémoire adressé à l'Académie de Copenhague, et que les *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, certainement composées par M. de Biran, en 1821, reproduisent ce même mémoire travaillé de nouveau par l'auteur, et amené à une forme plus simple et plus vive.

Ainsi, quoiqu'il eût été de beaucoup préférable de retrouver et de publier textuellement les manuscrits des trois mémoires couronnés à Paris, à Berlin et à Copenhague, manuscrits que nous avons vus de nos propres yeux, en 1825, chez M. Lainé, les amis de la philosophie peuvent être assurés qu'ils possèdent dans leur substance, sinon dans leur forme même, ces trois mémoires qui contiennent les recherches originales de M. de Biran pendant les premières années du dix-neuvième siècle, jusqu'à l'époque de la restauration. Nous pouvons donc nous dire à nous-même que nous avons accompli, autant qu'il était en nous, la tâche pieuse que nous nous étions

imposée, de conserver et de répandre les travaux et la mémoire de celui qui a été un de nos maîtres, et que nous pouvons appeler aujourd'hui, comme nous le faisions en 1834, le premier métaphysicien français de notre temps.

10 février 1841.

FIN DU TOME QUATRIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRIÈME.

